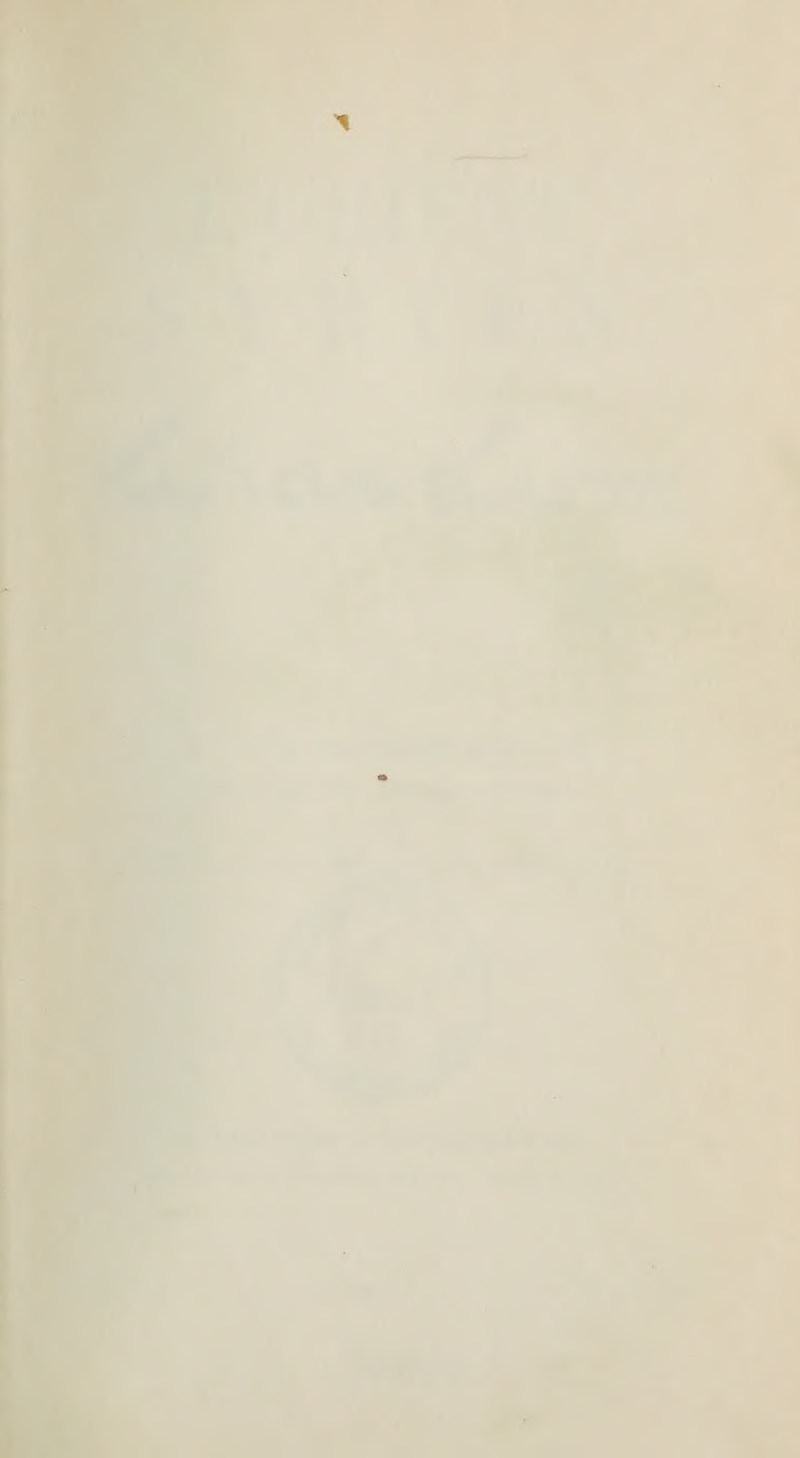




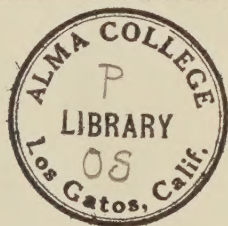
Digitized by the Internet Archive
in 2025



L'ORIENT SYRIEN

ܐܪܡܝܐ ܕܡܕܢܚܐ

REVUE TRIMESTRIELLE
D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES
SUR
LES ÉGLISES DE LANGUE SYRIAQUE



RÉDACTION-ADMINISTRATION
93, AVENUE PAUL-DOUMER, PARIS (XVI^e)

VOL. III

FASC. 1

1^{ER} TRIM. 1958

50080

v. 3
1958

L'ORIENT SYRIEN

Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque

Directeur

G. KHOURI-SARKIS

Chorévêque de l'Eglise Syrienne d'Antioche

Conseillers de la Rédaction

B. BOTTE, O.S.B. ; J. DAUVILLIER ; A. GUILLAUMONT ;
A. RAES, S.J. ; G. DE VRIES, S.J.

SOMMAIRE

	PAGES
A. GUILLAUMONT, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes de Paris :	
Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ	3
Dom Julien PUYADE, O.S.B. :	
Composition interne de l'Office syrien (suite 2)	25
G. KHOURI-SARKIS :	
Note sur les mètres poétiques syriaques	63
Dom Olivier ROUSSEAU, O.S.B., directeur d' "IRENIKON" :	
La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile (suite)	73
M. l'abbé Eugène LEMOINE :	
Physionomie d'un moine syrien : Philoxène de Mabboug	91
R.P. Pierre TAYAH, prêtre maronite :	
Une page de l'histoire de l'Eglise maronite : la réintégration du patriarche 'Awwâd	103
Marquis Paul DU VEOU :	
S. Exc. Mgr J.-J. Hebbé, évêque de la Djézireh . .	123
Bibliographie	134

« Voir en 3^e page de la couverture les nouveaux prix d'abonnement à l'Orient Syrien ».

Au seuil de cette troisième année de l'Orient Syrien, il nous est agréable d'adresser un merci particulièrement chaleureux à nos collaborateurs qui ont épaulé magnifiquement la revue naissante et lui ont permis de prendre sa place parmi les meilleures publications scientifiques religieuses.

Nous remercions également nos chers lecteurs et abonnés, et plus spécialement ceux qui ont bien voulu nous manifester leur sympathie, leurs encouragements, voire leurs félicitations. Ce contact nous a permis de connaître leurs desiderata ; nous nous efforcerons de leur donner satisfaction dans la mesure de notre possible.

Mais nous n'avons pas reçu que des félicitations. Il y a eu aussi des critiques, surtout sur le chapitre de la transcription des mots syriaques et arabes. D'aucuns, en effet, se plaignent de ce que les mêmes mots sont transcrits de façons différentes, parfois dans la même page. Nous nous excusons auprès d'eux de ce manque d'uniformité. Malheureusement, nous sommes, pour le moment du moins, dans l'impossibilité d'y porter remède. Nous avons pu obtenir, dans le corps 10, les matrices des caractères spéciaux nécessaires pour une transcription adéquate des consonnes syriaques et arabes ; mais les limitations imposées par l'Office des Changes ont rendu inopérante notre commande des mêmes matrices dans le corps 8, celui des notes. Aussi, les mots syriaques des deux ou trois prochains fascicules risquent encore d'être transcrits différemment dans le texte et dans les notes.

Une autre critique concerne la méthode de transcription. Certains voudraient que nous adoptions la méthode savante, telle que la définissent les grammaires syriaques les plus complètes ; d'autres préfèrent une transcription phonétique. Nous nous sommes rangés à l'avis de ces derniers. Pourquoi adopter une transcription très compliquée, selon des règles désuètes que, de l'aveu même des grammairiens, ni les Syriens orientaux, ni les occidentaux n'observent plus depuis des siècles ? Pourquoi terminer les noms et les adjectifs par un a long, quand orientaux et occidentaux les terminent par une voyelle

(a ou o) brève ? Pourquoi géminer des consonnes que personne ne prononce plus que simples ? Nous avons donc choisi de nous conformer, dans la transcription des mots chaldéens et syriaques, à leur prononciation actuelle par les Chaldéens et les Syriens.

Cependant, quand l'un ou l'autre de nos collaborateurs aura transcrit un texte selon la méthode savante, nous reproduirons sa transcription sans la modifier.

Nos lecteurs auront peut-être déjà remarqué que le prix de l'abonnement a été porté de 1.000 à 1.200 francs et, pour l'Etranger, à 1.500 francs. Nos abonnés hors de France ne souffriront pas de cette augmentation. Du fait de la récente dévaluation, ils ne paieront pas leur abonnement, en leur monnaie nationale, plus cher qu'ils ne l'avaient payé les années précédentes. Quant aux abonnés de France, qu'ils sachent au moins que ce n'est pas de gaieté de cœur que nous nous sommes résignés à cette augmentation que nous avons retardée le plus longtemps qu'il nous a été possible. Maintenant nous ne pouvons plus nous y dérober ; il y va de la vie de notre revue.

Puisque nous sommes encore aux premiers jours de 1958, nous adressons à nos collaborateurs, à nos abonnés, à nos lecteurs, nos vœux très sincères de bonne, heureuse et sainte année, souhaitant que se réalise pour eux comme pour nous, en ces jours troubles et pleins d'anxiété, ce verset d'Isaïe : « Car moi, le Seigneur ton Dieu, je te prends par la main droite, je te dis : ne crains point, je viens à ton aide » (41 : 13).

L'ORIENT SYRIEN.

SOURCES DE LA DOCTRINE DE JOSEPH HAZZÂYÂ

Au cours des deux ou trois premiers siècles de l'Hégire, les monastères chrétiens de Mésopotamie furent le foyer d'une intense vie mystique, qui alla de pair avec une grande activité littéraire ; de celle-ci procède l'œuvre d'un grand nombre d'écrivains mystiques syriaques¹. Parmi ces derniers, Joseph Hazzâyâ paraît occuper une place de premier plan, aussi bien par l'importance de son œuvre que par la qualité de sa doctrine. C'est à Mgr A. Scher, alors archevêque chaldéen de Séert, que revient le mérite d'avoir le premier, en 1910, attiré l'attention du monde savant sur cet écrivain et sur son œuvre, par un article qui reste fondamental².

A peu près tout ce que nous savons de Joseph Hazzâyâ provient de la notice que lui a consacrée, sans doute aux alentours de l'an 900, Išô'd'nah, évêque de Baṣrah, dans sa chronique monastique intitulée *K'etâbâ d'naḵpûtâ*, ou *Livre de la Chasteté*³. Par cette notice nous apprenons

1. Voir, outre les publications mentionnées dans la suite de cet article, F. Nau, « A propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe », *Le Muséon*, XLIII (1930), p. 85-116 et 221-262 ; A. Rücker, « Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts », *Morgenland*, Heft 28, p. 41 s.

2. « Joseph Hazzâyâ écrivain syriaque du VIII^e siècle », *Rivista degli Studi Orientali*, III (1910), p. 45-63. Les conclusions de cet article avaient été présentées dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 23 avril 1909 : voir Comptes rendus des séances de l'année 1909, p. 300-307.

3. Edition de J.-B. Chabot (Rome, 1896), N^o 125, p. 64-66 du texte et 54-55 de la traduction. Ce livre a été réédité par P. Bedjan, *Liber Superiorum, seu Historia monastica*, p. 437-517 (Leipzig-Paris, 1901). Nous utilisons le texte de Chabot, n'ayant pas à notre disposition celui de Bedjan.

L'époque à laquelle vécut Išô'd'nah reste incertaine. Chabot, dans l'Avant-Propos de son édition (p. 1), fait vivre cet auteur

que Joseph surnommé Hazzâyâ, c'est-à-dire « le Voyant »⁴, était d'origine mazdéenne — son père était mage⁵ — et

à la fin du VIII^e siècle, date retenue par R. Duval, *Littérature syriaque*, 1907, p. 205. Mais il faut certainement le rajeunir au moins d'un siècle. J. Labourt (*Le Christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1904, p. 308 ; suivi par A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 234) fait remarquer, en effet, qu'Ishô'd'nah rapporte (notice 47) une translation de reliques qui se serait faite sous le califat de Mutawakkil, en 849-850, et le récit ne paraît pas se rapporter à un événement récent. Ceci donne un *terminus a quo* ; le *terminus ad quem* est la date de 1019, année où Elie de Nisibe compose sa *Chronique*, dans laquelle il cite l'*Histoire ecclésiastique*, aujourd'hui perdue, d'Ishô'd'nah. La date « vers 900 », proposée par Labourt est, en définitive, retenue par Chabot dans sa *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 113.

4. Il faut s'en tenir à cette interprétation, qui était déjà celle d'Assémani (*Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100) et rejeter celle qui fut proposée par Hoffmann (*Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 117) qui voyait dans ce nom un gentilice formé sur Hazzâ ou Arbèles. Ce surnom fut donné à d'autres personnages : ainsi un Jacques auquel est consacrée la notice 140 du *Livre de la Chasteté*, où il est qualifié de « prophète et voyant (hazzâyâ) ». Ce Jacques, disciple de Mar Ishô'yahb et supérieur du monastère de ce nom, est l'objet d'un chapitre de l'*Histoire des Supérieurs* de Thomas de Marga, Livre II, ch. 2, où son surnom est ainsi expliqué (cf. W. Budge, *The Book of Governors*, Londres, 1893, vol. I, p. 66-67) : « C'était un homme spirituel et un docteur, et il se distingua dans la vie ascétique plus que tout ses contemporains ; il devint voyant (hazzâyâ) des choses éloignées et des choses à venir et il fut surnommé par ses contemporains Mar Jacques le Voyant (Hazzâyâ) ». Ce surnom ne doit pas être interprété autrement pour Joseph, comme le confirme, du reste, la façon dont il est employé : cf. le titre donné par le codex 79 de Sé'ert : « Livre des questions et réponses qui a été fait par saint Mar ' Abdishô' (alias Joseph, cf. *infra* p. 7-8), moine des moines, voyant (hazzâyâ) et gnostique ». De plus la ville d'où était originaire Joseph Hazzâyâ était non pas Arbèles, mais, selon Ishô'd'nah, Nimroud.

5. D'après la traduction de Chabot, lui-même aurait été « chef des mages ». Ce détail serait difficilement conciliable avec la suite, où il est raconté comment Joseph se convertit, tout jeune encore, au christianisme. En outre, la traduction de Chabot : « son père était mage et lui-même fut chef des Mages » nous paraît peu acceptable grammaticalement. Le sens est simple-

que, jeune encore, il se convertit au christianisme et se fit moine ; après avoir mené la vie monastique en divers lieux du Beîṭ Nûhadrâ et du pays de Qardû, dans la région orientale de la Haute Mésopotamie, il devint supérieur du couvent de Rabban Boḳtišô⁶, dans le Tûr Zinaï, et mourut à un âge avancé. Certains de ses écrits lui valurent d'être anathématisé par le catholicos Timothée I^{er} dans un synode tenu en l'an 170 des Arabes. La notice d'Išô'd'naḥ contient, au point de vue chronologique, des données inconciliables ; il est affirmé, d'une part, que Joseph avait sept ans au début du califat de 'Omar ibn al-Ḥaṭṭib (634-644), ce qui situerait sa naissance un peu avant 630 ; d'autre part, quand il se fit moine, étant encore un jeune homme, il fut reçu au monastère d'Abba Š'libâ par un supérieur nommé Cyriaque, — celui qui « par la suite devint évêque de Balad ». Or, dans ce même livre⁶, Išô'd'naḥ nous apprend que Cyriaque fut consacré évêque de Balad par Cyprien, lequel fut métropolitain de Nisibe de 741 à 767, date de sa mort⁷. Cela oblige donc à situer Joseph Hazzâyâ, non pas au vi^e, mais au viii^e siècle. J.-B. Chabot⁸, suivi par Scher⁹, a supposé qu'Išô'd'naḥ, en rédigeant sa notice, avait confondu avec le célèbre 'Omar, successeur d'Abou Bakr, son homonyme 'Omar ibn 'Abd al-'Azîz, le huitième calife omeyyade (717-720), et il a été ainsi amené à placer vers 710 la naissance de Joseph et sa mort à la fin du viii^e siècle. L'un des textes de Joseph Hazzâyâ édités,

ment : « son père était mage et devint chef des mages » : le premier terme désigne une classe, la classe des mages (*môghân*) étant « la grande classe des ecclésiastiques inférieurs » dans le clergé zoroastrien (Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Paris, 1936, p. 112) ; le second désigne une fonction, les chefs des mages (*môghân môgh*) étant sans doute les « préposés des grands temples » (*ibid*).

6. Notice 102 de l'éd. Chabot.

7. Voir Elie de Nisibe, *Opus chronologicum*, I, éd. Brooks, C.S.C.O. 62, Syr. 21 (1910), p. 168-169 (intrônisation) et 179 (décès).

8. « Eclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque », *Journal asiatique*, 1906, p. 259-293 ; les pages 265-267 sont spécialement consacrées à Joseph Hazzâyâ.

9. Art. cit., p. 47.

depuis, par Mingana, contient une citation du « plus illustre d'entre les saints, mar Isaac » : le personnage ainsi désigné est, à coup sûr, le célèbre Isaac de Ninive, qui vécut dans la seconde moitié du VII^e siècle et qui ne peut être ainsi mentionné que par un auteur vivant lui-même, au plus tôt, au VIII^e siècle¹⁰. Selon toute vraisemblance, d'autre part, Joseph Hazzâyâ était mort quand il fut anathématisé par Timothée en 170 des Arabes, soit en 786-787 de notre ère¹¹ : en effet, quand il mourut, il était toujours, selon Išô'd'nah, à la tête de son monastère ; ce qui serait peu vraisemblable s'il avait déjà été frappé d'anathème.

Išô'd'nah assure que Joseph Hazzâyâ ne cessait d'écrire ; à cette affirmation fait écho, au début du XIV^e siècle, le Catalogue de 'Abdišô' de Nisibe, selon qui Joseph aurait écrit mille neuf cents volumes : faisant un choix, 'Abdišô' cite une dizaine de titres¹². La majeure partie de ce qui a subsisté de cette œuvre est encore

10. J. Mingana, *Woodbrooke Studies*, vol. VII (Cambridge, 1934), p. 268, col. b, lig. 12 et s. (trad. p. 157). Mingana ne semble pas avoir remarqué l'intérêt de cette citation pour le problème de la date de Joseph Hazzâyâ. Il situe celui-ci (identifié avec son frère 'Abdishô', cf. *infra*, p. 8) au VII^e siècle (*ibid.* p. 146-147).

Le principal argument en faveur du VII^e siècle, outre la mention de 'Omar ibn al-Hattîb dans la notice d'Ishô' d'nah est fourni par le *Catalogue des écrivains* de 'Abdishô' de Nisibe : celui-ci, en effet, mentionne parmi les œuvres de Babai le Grand (mort peu après 627-628) une explication des « lettres de Joseph Hazzâyâ » (cf. Assémani, *B. O.*, III, 1, p. 88), ce qui a fait prendre Joseph Hazzâyâ pour un adversaire et un contemporain de Babai (voir, par ex., Hoffmann, *op. cit.*, p. 117). En réalité, comme l'a indiqué Scher (art. cit., p. 47), dans le texte édité du *Catalogue* de 'Abdishô', « Joseph » est une erreur pour « Jean » : cela est confirmé par le témoignage de la *Chronique arabe* de Sé'ert, où, dans la liste des œuvres de Babai, il est dit, entre autres choses, qu'« il expliqua la lettre de Jean Hazzâyâ » (éd. Scher, *Patrologia Orientalis*, XIII, 1919, p. 433), cette appellation désignant sans doute Jean de Lycopolis, le « Voyant » de la Thébaine.

11. On verra plus loin (p. 9, n. 21) qu'il n'y a pas lieu de corriger cette date comme propose de le faire Scher.

12. Dans Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 120.

inédite. Dans son article déjà cité, A. Scher a analysé deux ouvrages, intitulés respectivement *Livre des Questions* et *Chapitres de science*, d'après deux manuscrits, — les codex 79 et 78, — de la bibliothèque de Sé'ert ; cette analyse, comprenant de nombreuses citations¹³, est d'autant plus précieuse que ces deux manuscrits sont considérés aujourd'hui comme perdus¹⁴. Le *Livre des Questions* est heureusement conservé par un manuscrit de Diarbékîr, — cod. n° 100 —, appartenant au lot des manuscrits de cette localité qui ont été transférés entre les deux guerres à Mossoul par Mgr Emmanuel Thomas¹⁵. En 1880, G. Hoffmann avait déjà signalé l'existence de ce livre, — ou peut-être seulement d'extraits —, dans un manuscrit syriaque appartenant à l'Indian Office Library de Londres¹⁶. Il est à remarquer que dans ces divers manuscrits l'œuvre de Joseph Hazzâyâ est mise tantôt sous ce nom, tantôt sous celui de 'Abdišô'. La notice d'Išô'dnâh donne la raison de cette double attribution : Joseph avait un frère nommé 'Abdišô' qui vint le

13. Ces citations ne sont malheureusement pas toujours faites dans le texte et les traductions de Scher sont assez libres, comme on peut s'en rendre compte souvent quand le texte syriaque est donné.

14. Sur le sort lamentable des manuscrits de la bibliothèque de Sé'ert et la fin tragique de Mgr Scher lui-même pendant la guerre de 1914-18, on peut voir les renseignements donnés par Tisserant, « L'Eglise nestorienne », *D.T.C.* (1930), reproduit dans *Recueil Cardinal Eugène Tisserant*, Louvain, 1955, t. I, p. 278, et ceux qui ont été recueillis par le P. Vosté, « Notes sur les manuscrits syriaques de Diarbékîr et autres localités d'Orient », *Le Muséon*, L (1937), p. 347.

15. Voir Vosté, *ibid.*, p. 349. On trouvera une description de ce manuscrit, faite par Scher, dans *Journal asiatique*, 1907, p. 403 (« Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékîr »).

16. Hoffmann, *op. cit.*, note 1057 (p. 117). Outre les « Questions et réponses » ce manuscrit donne le texte d'un traité « sur la merveilleuse contemplation des sept yeux du Seigneur qui contemplent la terre entière » (cf. *Zacharie*, IV, 10). Ce manuscrit a été décrit par G. Furlani, « Il manoscritto siriano 9 dell' India Office », *Rivista degli Studi Orientali*, X (1923-25), p. 315-320.

rejoindre dans son monastère et, désormais, il écrivit ses livres sous le nom de ce dernier. La notice elle-même est intitulée : « Du saint Père Joseph Hazzâyâ, qui est le même que 'Abdišô' ». Des extraits, mis les uns sous le nom de Joseph, les autres sous le nom de 'Abdišô', se trouvent dans une anthologie d'auteurs mystiques nestoriens, signalée et analysée par le P. Vosté¹⁸. Les seuls textes suivis de Joseph Hazzâyâ qui soient actuellement édités l'ont été, en 1934, par J. Mingana, au tome VII des *Woodbrooke Studies*, d'après le codex Ming. Syr. 601, actuellement conservé à Birmingham, et ils se trouvent, ici encore, partie sous le nom de 'Abdišô', partie sous le nom de Joseph Hazzâyâ¹⁹.



Au sujet de la condamnation dont fut frappé Joseph Hazzâyâ, Išô'denah dit simplement : « Comme dans ses écrits il avait formulé quatre propositions qui ne furent pas reçues par les docteurs de l'Eglise, Mar Timothée fit un synode et l'anathématisa en l'année 170 de l'empire des fils de Hâsem ». Il n'indique pas quelles sont les erreurs qui lui furent reprochées. Mais nous pouvons, dans une

17. Ainsi le cod. 79 de Sé'ert (cf. Scher, art. cit., p. 48) portait le nom de 'Abdisho' dans le titre, et celui de Joseph Hazzâyâ dans l'explicit. Le manuscrit de l'Indian Office rapporte les deux noms à un même personnage : « Mar 'Abdisho' Joseph Hazzâyâ » (fol. 241 v.), « Mar 'Abdishô' qui est Joseph Hazzâyâ » (fol. 310 r.).

18. J. M. Vosté, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle », *Angelicum*, VI (1929), p. 143-206 : analyse faite d'après le cod. 237 d'Alqosh (XIII^e s.), dont une copie est au Vatican (cod. syr. 509). Num. XI, LIV-LVI (Joseph) et XXVI-XXXI ('Abdishô'). Signalons à ce propos, que les num. XXXIV-LII, sans nom d'auteur, sont, non pas de Jean bar Pinkayê, comme le suppose le P. Vosté, mais d'Isaac de Ninive. La plupart, sinon tous, se retrouvent dans l'édition de Bedjan.

19. Ce volume a été publié sous le titre *Early Christian Mystics* (Cambridge, 1934), avec texte en fac-similé, p. 256-261 (Joseph) et 262-281 ('Abdishô') et traduction anglaise, p. 148-175 ('Abdishô') et 178-184 (Joseph). Tous les textes édités dans ce volume se trouvent déjà, semble-t-il, dans le recueil analysé par Vosté, que Mingana paraît ne pas connaître.

certaine mesure, le savoir par d'autres documents, d'origine conciliaire. Dans son *Nomocanon* (IX, 6) 'Abdišô' de Nisibe nous a conservé le texte d'une lettre synodale du catholicos Timothée relative aux droits et aux prescriptions de la censure ecclésiastique²⁰ ; dans cette lettre, écrite au synode réuni en 174 des Arabes, le catholicos rappelle la condamnation qu'a encourue Joseph Hazzâyâ conjointement avec Jean d'Apamée et Jean de Dalyâtâ²¹. Une collection de canons de l'Eglise nestorienne conservée dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque Vaticane fournit, dans un passage qui a été édité par Assemani, plus de précisions sur la condamnation qui atteignit ces trois personnages et sur les erreurs qui la motivèrent²². La plupart de ces erreurs se trouvent dénoncées aussi dans un autre document de cette époque, la profession de foi que dut prononcer, au synode de 174, un certain Nestorius, avant d'être consacré par Timothée évêque du Beit Nuhadrâ²³. Ce Nestorius, qui avait été accusé de messalianisme et qui eut à s'en justifier avant de recevoir la consécration épiscopale, est précisément mentionné par Išô'd'nah comme étant l'auteur d'une biographie de Joseph Hazzâyâ. C'était donc un disciple de ce dernier et il est naturel que le maître et le disciple aient été suspectés des mêmes erreurs. Les opinions jugées erronées relèvent, les unes du messalianisme, comme cela est expressément indiqué dans la profession de foi de Nestorius, les autres de l'origénisme.

20. Ce texte est édité dans Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, vol. X (Rome, 1838), p. 327-329.

21. Ce document n'est pas celui par lequel a été prononcée la condamnation de Joseph Hazzâyâ : il la rappelle comme un fait antérieurement accompli. Il n'y a donc pas lieu de supposer, comme le fait Scher (art. cit., p. 47), que dans la notice d'Išô'd'nah 170 est une erreur pour 174.

22. Voir *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100. Ce manuscrit, désigné par Assémani selon son ancienne cote (Arab. 36), nous paraît être celui qui a reçu le num. CLIII des *Codices Arabici* dans le Catalogue de S. E. Assémani publié par A. Mai, *op. cit.*, vol. IV (Rome, 1831) et est décrit aux pages 286-291 de ce volume.

23. Texte édité par O. Braun dans son article « Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I », *Oriens Christianus*, II (1902), p. 302-309.

Les opinions attribuées à Joseph Hazzâyâ ou désavouées par Nestorius relativement à l'âme, à son état avant l'union avec le corps et après sa séparation d'avec le corps, sont, en effet, typiquement origéniennes. D'après le texte de la collection canonique arabe, Joseph « affirmait que l'âme n'avait pas été créée en même temps que le corps, mais qu'elle avait préexisté auprès de Dieu » : on reconnaît là la fameuse doctrine de la préexistence des âmes formulée dans la première des quinze propositions origéniennes condamnées en 553 au V^e concile œcuménique²⁴. Cette opinion est expressément dénoncée comme origénienne par Timothée lui-même dans l'une de ses lettres adressées à Rabban Boktîšô²⁵, diacre et médecin du roi, où il s'en prend à ceux qui prétendent, « comme Origène et les manichéens », que l'âme existe avant le corps : pour lui, elle est créée dans le corps même²⁵. Dans cette même lettre, le catholicos s'étend plus longuement sur la question, corrélative de celle-là, mais, semble-t-il, plus âprement disputée en son temps, de l'état des âmes séparées du corps, après la mort et avant la résurrection ; il se fait le défenseur de la thèse connue sous le nom de « hypnopsychie » (ou « sommeil de l'âme ») et il condamne ceux qui pensent que l'âme, dans l'état provisoire de séparation d'avec le corps, continue à jouir de sa sensibilité et de ses autres facultés. Or, d'après l'extrait de la collection canonique arabe, les Pères du synode réuni par Timothée définirent précisément, à l'encontre des erreurs de Joseph Hazzâyâ et de ses co-accusés, que « les âmes après la séparation d'avec le corps sont privées de tout sens, jusqu'à ce qu'elles soient retournées dans leur corps ». De même Nestorius de Beït Nûhadrâ anathématise « ceux qui disent que les âmes sentent, connaissent, travaillent, louent ou progressent après leur sortie du corps ». Ici encore l'opinion dénoncée peut se réclamer d'Origène ; nous savons en effet, notamment par un texte

24. « Si quelqu'un vénère la mytique préexistence des âmes et la monstrueuse apocatastase qui s'ensuit, qu'il soit anathème », Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, 396.

25. Ed. Braun, *C.S.C.O., Scriptorum Syri* vol. 30, p. 44 (trad., vol. 31, p. 27).

découvert depuis peu, que ce dernier s'éleva contre des chrétiens, — vraisemblablement des Sémites —, qui croyaient qu'après la mort « l'âme n'a plus de sensibilité »²⁶. Accuser Joseph Hazzâyâ de professer ces opinions origéniennees sur l'âme, c'était, en fait, le dénoncer

26. « *tên psuchên mêden aisthanesthai* », *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Âme*, édité par J. Scherer (Le Caire, 1949), p. 144. Ce texte se trouve dans le lot des papyrus découverts à Toura en 1941. Le passage atteste qu'au III^e s. dans la province d'Arabie, où l'entretien a vraisemblablement eu lieu (cf. Scherer, *op. cit.*, p. 54-55), des chrétiens restaient attachés à la vieille conception sémitique et hébraïque de l'âme. Le voici, dans la traduction de Scherer (p. 145) : « Denys dit : Est-ce que l'âme est le sang ? Origène dit : Il est venu à mes oreilles, et j'en parle en connaissance de cause, qu'il y a ici, et dans les environs, des gens qui croient qu'après avoir quitté cette vie, l'âme est privée de sensibilité et reste dans le tombeau, dans le corps ». Cette conception explique comment dans les anciennes langues sémitiques le mot « âme » (héb. *néphesh*, syr. *naphshâ*, ar. *nafsun*) a pu désigner le tombeau, ou même le cadavre. Dans ces perspectives la résurrection sera conçue véritablement comme une nouvelle création, un retour à la vie, non seulement du corps, mais de l'âme. A cette conception s'oppose la théorie hellénique, d'origine platonicienne, selon laquelle l'âme est simple, immatérielle et, par nature, immortelle, théorie défendue par Origène et qui, en fait, s'est rapidement et largement imposée dans le christianisme. (Sur cette opposition et le problème qu'elle implique du point de vue de la littérature néo-testamentaire, voir le stimulant essai d'O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?* Paris-Neuchâtel, 1956). Dans les milieux sémitiques l'ancienne conception a davantage résisté, au prix de concessions nécessaires. Au IV^e siècle, en milieu syrien, Aphraate distingue entre un « esprit animé » qui, au moment de la mort, est enfoui avec le corps et un « esprit céleste » qui retourne alors « à sa nature, le Christ » (*Dém.* VI, 14, éd. Parisot. P. S. I, 1, Paris, 1894, col. 293) ; ainsi, pour lui, les morts n'ont plus ni sensibilité, ni souvenir, ni connaissance, jusqu'à la résurrection (*Dém.* XXII, 11-12, *ibid.*, 1013-1016) ; leur état est un sommeil, selon l'expression même de l'Écriture (*Jean*, XI, 11 ; *Dém.* VIII, 18, *ibid.*, 393-396). La théorie définie et imposée par le catholikos Timothée, à la fin du VIII^e siècle, dans l'Eglise nestorienne, peut donc être considérée comme une réaction, contre les théologiens mystiques du genre de Joseph

comme un partisan de H^onânâ d'Adiabène, protagoniste des erreurs origéniennes dans l'Eglise nestorienne, condamné par le catholicos Sabrišô' en 596, — condamnation confirmée par Timothée lui-même qui voua ses écrits à l'anathème²⁷.

Les autres propositions incriminées chez Joseph Hazzâyâ le rattachent explicitement à une autre hérésie traditionnellement condamnée aussi par les synodes nestoriens, l'hérésie messalienne²⁸. Dans la profession de foi de Nestorius le messalianisme est expressément dénoncé, avec ses erreurs traditionnelles, notamment la croyance que la perfection est possible ici-bas, le mépris des sacrements et de la discipline de l'Eglise. Il est aisé aussi d'en reconnaître les idées essentielles, bien qu'il n'y soit pas nommé, dans l'extrait de la collection canonique arabe, où il est reproché à Joseph Hazzâyâ d'affirmer que, une fois la perfection atteinte, on n'a plus besoin de la prière

Hazzâyâ, en faveur de la conception sémitique traditionnelle, adaptée aux exigences chrétiennes. Tout en condamnant ceux qui affirment que l'âme est composée et mortelle, il se prononce, dans sa lettre à Rabban Boktish', en faveur de l'opinion selon laquelle l'âme, tant qu'elle est séparée du corps, n'a plus ni sensibilité, ni souvenir, ni connaissance. Sa théorie est donc exactement celle d'Aphraate (rectifier en ce sens la note de Braun, *op. cit.*, vol. 31, p. 31).

27. Cf. lettre XXXV de l'éd. Braun, C.S.C.O., *Scrip. syr.* 30, p. 233-234 (trad., 31, p. 161).

28. Voir J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 54-55 et trad. 301-302 (synode de Mar Acace, en 486, canons I et II) ; p. 115-116 et trad. 374-375 (synode de Mar Ezéchiél, en 576) ; p. 144-145 et trad. 406-407 (synode de Mar Ishô' yahb 1^{er}, en 585, canon VIII), etc. Tous ces actes présentent les messaliens comme des moines vagabonds qui méprisent le travail, la vie régulière et les sacrements et, sous prétexte de liberté spirituelle, mènent une vie qui est un scandale pour les fidèles.

La plupart des témoignages anciens concernant le messalianisme se trouvent rassemblés par M. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, I, III (Paris, 1926), p. CLXX-CCXIII. Parmi ces documents, particulièrement importantes sont les notices de Timothée de Constantinople (Kmosko XIV) et de saint Jean Damascène (Kmosko XV) qui nous ont conservé un certain nombre de propositions messaliennes condamnées.

commune, ni des psaumes, ni du travail manuel, ni même des sacrements, la prière continuelle suffisant à tout²⁹. Cela correspond, point par point, à ce que nous connaissons par la documentation messalienne traditionnelle. Un trait cependant est nouveau, sur lequel il est fortement insisté : il est reproché aux messaliens, dans la profession de foi de Nestorius, d'affirmer que « la divinité du Christ est vue par son humanité »³⁰. Cette opinion ne figure pas parmi les erreurs messaliennes antérieurement cataloguées ; mais une opinion typiquement messalienne et anciennement dénoncée comme telle est celle selon laquelle la Trinité peut être vue des yeux du corps par celui qui a atteint la perfection³¹. Dans la collection canonique arabe, Jean de Dalyâtâ est précisément accusé d'avoir prétendu que la créature peut voir son Créateur et il est dit que les Pères du synode réuni par Timothée

29. On sait que « messaliens » (syr. *m^esall'yânê* ; grec *euchitai*) veut dire « les priants ». Dans la collection canonique arabe, Joseph Hazzâyâ est accusé d'avoir pensé que le corps et le sang de Notre Seigneur sont consacrés par l'opération de l'Esprit grâce à la prière continuelle.

30. Dans la notice 126 (éd. Chabot) du *Livre de la Chasteté*, consacrée à Jean de Dalyâthâ, il est dit que celui-ci écrivit de nombreux livres sur la vie monastique « qui ne furent point approuvés par le catholicos Timothée, lequel réunit un synode et l'anathématisa, pour avoir écrit dans son livre... » ; suivent ici quatre mots dans le texte de Chabot, que celui-ci traduit ainsi : « que l'humanité de Notre-Seigneur est unie à sa divinité » ; cette traduction (reprise par R. Duval, *op. cit.*, p. 229) est grammaticalement impossible ; elle exigerait dans le texte *m^haidâ* à la place du mot dont le ductus consonantique est *h d y ' ;* tout devient clair si on lit au lieu de ce mot incompréhensible, *hâzyâ* (en substituant un *z* au *d*) ; on traduira : « que l'humanité de Notre-Seigneur voit sa divinité ». [Le R. P. Graffin, qui a bien voulu faire la vérification, nous assure que tel est, effectivement, le texte donné par Bedjan]. Jean de Dalyâthâ fut donc accusé des mêmes erreurs messaliennes que Joseph Hazzâyâ. Dans sa thèse latine, *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha* (Paris, 1904), p. 21, J. Labourt suppose que cette proposition viendrait de Hⁿânâ d'Adiabène. Mais cette supposition va contre le témoignage de la profession de foi de Nestorius qui la déclare expressément messalienne.

31. Voir Timothée de Constantinople, proposition 5 (Komsko, *op. cit.*, CCXXV).

frappèrent d'anathème quiconque affirmait que « la divinité du Seigneur peut être vue par son humanité ou par quelque autre créature ». Par là il est montré que cette proposition, apparemment nouvelle et qui semble caractériser le messalianisme à l'époque de Timothée, se rattache étroitement à une erreur messalienne traditionnelle et fondamentale et s'explique par elle ³².

Dans quelle mesure Joseph Hazzâyâ professa-t-il les erreurs, messaliennes ou origéniennes, qui lui furent reprochées et qui lui valurent l'anathème de Timothée ? Il n'est certainement pas possible de répondre à cette question avec ce que nous pouvons lire, actuellement, de son œuvre. Il est sage, en tout cas, de ne point se presser trop pour faire de Joseph Hazzâyâ un messalien sur la foi des seuls textes conciliaires invoqués. Išô'd'nah lui-même nous invite à une certaine réserve, en insinuant que le catholicos pourrait bien avoir agi « par envie » ³³.

Mgr Scher a cru trouver l'opinion qui, à l'époque de Timothée, passait pour l'une des plus caractéristiques du messalianisme — celle selon laquelle l'humanité du Christ voit sa divinité —, dans un passage du livre intitulé *Chapitres de science*, qu'il traduit ainsi : « Outre l'humanité de N.S., ni les anges, ni les hommes ne peuvent voir Dieu, ni dans ce monde ni dans l'autre. L'humanité de N.S. sera comme un miroir, dans lequel tous les êtres raisonnables, tant visibles qu'invisibles, verront Dieu le Verbe, qui habite dans cette humanité » ³⁴. Fort heureusement Scher donne le texte syriaque de ce passage et, si l'on s'y reporte, on verra que ce texte doit en réalité se

32. On comprend aisément que dans un climat théologique nestorien, où l'accent était mis sur la réalité de l'humanité du Christ, les messaliens aient cherché là un argument en faveur de leur thèse traditionnelle : si l'humanité du Christ voit sa divinité, toute créature qui a atteint l'impassibilité peut aussi voir Dieu.

33. Même supposition est faite par Ishô'd'nah à la fin de sa notice 124 consacrée à Isaac de Ninive, concernant la condamnation encourue par Joseph Hazzâyâ, Jean d'Apamée, Jean de Dalyâthâ (ici encore ces trois noms sont associés) et Isaac de Ninive lui-même dont aussi certaines propositions ne furent pas approuvées.

34. Art. cit., p. 57.

traduire ainsi: « Pour tous les (êtres) raisonnables, visibles et invisibles, l'humanité de N.S. est un miroir dans lequel ils voient Dieu le Verbe qui habite en lui. En dehors de l'humanité de N.S., il n'y a pas de vision de Dieu, ni pour les anges, ni pour les hommes, ni en ce monde ni dans le monde à venir ». Il n'y a pas trace dans cette phrase de l'opinion messalienne incriminée. Elle nie, au contraire, qu'il y ait pour une créature quelconque la possibilité d'une vision de Dieu, en dehors de cette vision indirecte qui se fait dans l'humanité du Christ comme dans un miroir³⁵.

Dans l'extrait de la collection canonique arabe, deux textes, de saveur tout à fait messalienne, sont cités comme étant de Joseph Hazzâyâ. Scher avoue ne les avoir pas trouvés « dans les ouvrages de Joseph qui nous sont parvenus »³⁶. L'un d'eux cependant paraît bien se retrouver partiellement dans les extraits édités depuis par Mingana. On lit dans l'arabe: « Un autre de la même bande, appelé Joseph, avait dit entre autres choses: Si vous désirez recevoir le don de l'Esprit, ne vous tournez pas vers la prière et le ministère, mais fuyez et retirez-vous dans des lieux obscurs, où l'on n'entend même pas la voix d'un oiseau^{36 a} ». D'autre part, parmi les textes édités par Mingana³⁷, se trouve une lettre où Mar 'Abdîšô', *alias* Joseph Hazzâyâ, répond à un de ses amis qui lui demande conseil sur un état qu'il éprouve parfois: il sent son esprit privé de toute pensée et fixé dans un complet repos, il n'a alors aucun goût pour la lecture et la récitation des psaumes, mais il reçoit en lui une nourriture spirituelle, dont son corps profite également. Joseph le rassure en lui disant que cet état est meilleur que tout: « Aussi longtemps que tu te tiens dans cet état, lui dit-il, ne recherche ni la lecture ni la récitation des psaumes, mais garde

35. En réalité les expressions et la pensée même de ce passage viennent d'Evagre, et non du messalianisme (cf. *infra*, p. 20-21).

36. Art. cit., p. 55.

36 a. Expression traditionnelle à propos de l'*hêsuchia*, et qui paraît remonter à *Apophthegmata Patrum*, Arsène 25 (Migne, P. G. LXV, 96 A).

37. *Op. cit.*, p. 277, col. b (trad., p. 169-170).

seulement ton esprit dans la pureté, c'est-à-dire ne sors pas du tout de ta solitude et, si possible, les jours où ton esprit est dans cet état, ne rencontre personne, n'entends même pas, si possible, la voix d'un oiseau, mais entre dans ta cellule intérieure, ferme toutes les portes et tiens-t'en à ce qui se fait en toi ». Le caractère tendancieux de la citation dans le document conciliaire apparaît nettement. Joseph Hazzâyâ ne condamne pas d'une façon définitive la lecture, la psalmodie et le ministère, mais les conseils qu'il donne ici, touchant ces exercices, se rapportent seulement à certains états rares et momentanés.

Concernant l'existence chez Joseph Hazzâyâ des opinions origéniennees qui lui ont été reprochées, notre documentation actuelle est encore plus défailante. Si l'on s'en rapporte aux textes analysés ou traduits par Scher, Joseph aurait affirmé nettement la préexistence des âmes³⁸ ; il aurait cru aussi que les tourments des impies auront un jour leur terme, c'est-à-dire à la doctrine origénienne de l'apocatastase³⁹. Ces passages cités par Scher, malheureusement sans le texte, sont d'autant plus probants que cet auteur pensait démontrer que Joseph avait été condamné seulement pour messalianisme, à l'exclusion de toute autre erreur.

*
**

Au sujet de la condamnation de Joseph Hazzâyâ, et comme pour nous rassurer, en dépit de celle-là, sur le bon aloi de sa doctrine. Işô'dēnaḥ ajoute : « Où Joseph Hazzâyâ avait-il puisé sa doctrine, il faut l'apprendre de son histoire qui a été composée par Nestorius, évêque du Beîṭ Nûhadrâ ». Malheureusement l'ouvrage auquel il nous renvoie ne nous est pas parvenu⁴⁰. Cependant les quelques

38. Art. cit., p. 57-58.

39. *Ibid.*, p. 58.

40. Le recueil de textes mystiques nestoriens analysé par le P. Vosté (cf. *supra*, p. 8) contient une lettre de Nestorius du Beith Nûhadrâ intitulée « Sur le commencement du mouvement de la grâce divine » (N° LIII, p. 190-191 de l'article). Il n'y a guère de raisons de penser, comme le fait le P. Vosté (p. 205), que ce peut être un extrait de la biographie de Joseph Hazzâyâ.

textes que nous avons à notre disposition nous permettent, dans une certaine mesure, de répondre à la question soulevée par le chroniqueur. Voici la traduction d'un fragment du *Livre des Questions*, pris dans le recueil de Mingana ⁴¹, qui va nous permettre d'identifier aisément deux sources importantes auxquelles a puisé, de toute évidence, Joseph Hazzâyâ.

Comment on reconnaît l'Esprit agissant en nous, par quoi se révèle sa force et quel est le signe de l'Esprit quand il fait preuve en nous de son activité.

» Le premier signe qu'agit l'opération de l'Esprit est que la pensée de l'amour de Dieu brûle dans le cœur de l'homme comme du feu ; de là naissent dans son cœur la haine du monde, le renoncement, l'amour de l'exil ⁴² et la mortification, mère et nourrice de toutes les vertus.

» Le deuxième signe, mon frère, que tu sens agir l'Esprit reçu par le baptême est que naît dans ton âme l'humilité vraie ; je ne veux pas dire celle qui est corporelle, mais la vraie, qui provient de l'âme et qui consiste en ce que l'homme, malgré les grandes et merveilleuses choses qui sont opérées en lui par l'Esprit habitant en lui, se considère comme poussière et cendre, comme un ver et non comme un homme, tandis que tous les hommes apparaissent à ses yeux comme des maîtres et des saints, car il n'y a pas dans sa pensée des bons et des méchants, ni des justes et des pécheurs. De l'humilité naissent dans l'âme la paix, la condescendance et la patience dans les épreuves.

» Le troisième signe de l'activité de l'Esprit en toi est la dilection qui reproduit en toi la ressemblance de

41. *Op. cit.*, p. 274, col. b et 275, col. a et b. Traduction anglaise, p. 165-167. Dans le recueil analysé par Vosté, ce texte est signalé sous le n° XXX (*art. cité*, p. 164).

42. Le mot syriaque correspond au grec *xénitéia*. Ce terme, qui appartient au vocabulaire technique de la littérature ascétique, désigne la démarche par laquelle le moine, renonçant à sa famille et à ses biens, quitte son pays pour s'en aller vivre dans un pays étranger (voir définition dans « Nil », *Tract. ad Eulog.*, cap. 2, Migne, P. G., LXXIX, 1096 B). Le R.P.I. Hausherr analyse cette notion dans son article « L'Hésychasme », *Orientalia Christiana Periodica*, XXII, 1956, p. 38.

Dieu et qui fait que, quand ta pensée s'étend sur tous les hommes, des larmes coulent de tes yeux, comme une source, tous les hommes sont comme s'ils demeuraient dans ton cœur, tu les embrasses et leur donnes des baisers avec tendresse, répandant en pensée ta bienveillance sur eux tous ; quand tu te souviens d'eux, ton cœur, comme du feu, s'embrase par la force de l'activité de l'Esprit qui est en toi ; de là naissent en ton cœur la bonté et la mansuétude, si bien que tu ne peux rien dire à personne, ta pensée ne conçoit aucun mal sur personne, mais tu fais du bien à tous les hommes, en pensée et effectivement.

» Le quatrième signe d'après lequel tu connais qu'agit en toi l'opération de l'Esprit est l'amour véritable qui ne laisse rien dans ton esprit, si ce n'est seulement le souvenir de Dieu, qui est la clé spirituelle avec laquelle on ouvre la porte intérieure du cœur, au milieu duquel est caché le Christ, notre Seigneur, lui dont le lieu de séjour est spirituel et spacieux et dont la vision est celle d'une lumière ineffable. De cet amour naît la foi, qui voit les choses cachées qu'il n'est pas permis à l'intellect de confier au papier et que l'Apôtre a appelé « la substance des choses espérées »⁴³, lesquelles ne sont pas connues des yeux de la chair, mais clairement des yeux de l'intellect, dans le lieu intérieur du cœur.

» Le cinquième signe qu'agit en toi l'Esprit reçu au baptême est la vision lumineuse de ton intellect, laquelle est vue au firmament de ton cœur comme du saphir et est elle-même susceptible de la lumière de la Sainte Trinité ; cette indication te conduira par degrés à la vision des natures sensibles, de là tu seras élevé à la science des natures intelligibles, et de là tu accèderas aux révélations et aux mystères du jugement et de la providence : cette échelle te fera monter et t'unira à la sainte lumière de la vision du Christ, notre Seigneur. A cette vision glorieuse et sainte l'extase te ravira, qui a pour objet ce monde spacieux dont les biens sont ineffables. De cette extase naîtront pour toi la loquacité spirituelle, la science des deux mondes, qui ont été et qui seront, le toucher des mystères des choses à venir, avec l'odorat et le goût saints, les sons subtils des

43. *Hébreux*. XI. 1.

intellects spirituels, la joie, l'exultation, l'allégresse, la louange, la psalmodie, la glorification, le cantique d'exaltation, la participation aux chœurs spirituels, la vision des âmes saintes, la vision du Paradis, la manducation à l'arbre de vie, la fréquentation des saints qui y habitent, ainsi que d'autres choses ineffables.

» Tels sont les signes d'après lesquels tu sauras, quand tu les verras dans ton âme, que l'Esprit saint reçu par toi au saint baptême agit en toi ».

Une première influence qui se trahit dans ce texte est celle des *Homélie's pneumatiques* du pseudo-Macaire, d'origine grecque, mais connues aussi dans la tradition syriaque⁴⁴. Cette influence se manifeste dans maintes expressions et images, dans le style et la manière même, et jusque dans des correspondances littérales. Chez Joseph Hazzâyâ comme chez « Macaire », l'action de l'Esprit dans l'âme se produit d'une façon sensible, à telles enseignes qu'il y a des *signes* qui permettent de la reconnaître ; chez l'un comme chez l'autre, cette action de l'Esprit se fait sentir comme un feu qui brûle : « embrasement de l'Esprit » ou « embrasement des entrailles » dit Macaire⁴⁵, à quoi correspond ce que Joseph appelle la « motion enflammée », qui comble l'âme d'amour divin, la brûlant de son ardeur⁴⁶. La description du premier signe par Joseph rappelle le texte suivant de Macaire : « L'âme qui a renoncé au monde, qui a désiré le Seigneur avec une grande recherche d'âme, labeur et lutte, qui est dans une attente incessante de lui, avec espoir et foi, et qui a reçu ce feu céleste de la Divinité et de l'amour de l'Esprit, se trouve alors véritablement

44. Le texte grec en est édité dans Migne, *P. G.*, XXXIV, 449-822, cinquante homélie's, à quoi il faut en ajouter sept autres éditées par Marriott, *Macarii anecdota* (Cambridge, Mass., 1918). L'ouvrage a été écrit en Syrie, peut-être en Mésopotamie ; le grec en est chargé d'aramaïsmes. Une nouvelle édition, tenant compte, en particulier, des textes transmis en syriaque et en arabe, est annoncée dans les publications de l'Académie de Berlin.

45. « *Purôsis tou Pneumatos* » (*Hom.* XXV, 8, *op. cit.*, col. 673 A). « *Purôsis tôn splachnôn* » (*ibid.*, 672 D).

46. « *Zau'â nârânâ* », dans Mingana, *op. cit.*, p. 262, col. a, lig. 21.

libérée de tout amour du monde et délivrée de toute la malice des passions, elle rejette tout hors d'elle et, quittant son état naturel et l'endurcissement du péché, elle est transformée, elle considère tout comme superflu, en vue du seul Epoux céleste qu'elle a reçu, se reposant dans son amour incandescent et ineffable »⁴⁷. Ce feu de l'Esprit, générateur du renoncement, produit aussi la véritable humilité, l'effusion des larmes et l'universelle charité.

La description que fait Joseph des deuxième et troisième signes emprunte de nombreux traits à cet autre passage de Macaire : « Tantôt ils (ceux qui ont reçu l'Esprit) sont dans les gémissements et les lamentations au sujet du genre humain et, priant pour l'Adam total, ils conçoivent deuil et lamentation, enflammés qu'ils sont pour l'humanité par l'amour de l'Esprit. Tantôt ils sont embrasés par l'Esprit d'une telle allégresse et d'un tel amour que, si c'était possible, ils feraient entrer dans leurs entrailles tous les hommes, sans distinguer le méchant du bon. Tantôt ils s'humilient à tel point au dessous de tous les hommes, dans l'humilité de l'Esprit, qu'ils se considèrent comme les derniers et les moindres de tous »⁴⁸.

Si, dans sa description des trois premiers signes, Joseph Hazzâyâ emprunte surtout à « Macaire », pour les deux derniers il puise à une autre source : Evagre le Pontique, dont les traductions syriaques eurent une large diffusion et qui exerça sur les écrivains mystiques syriens une influence plus grande encore que celle de « Macaire »⁴⁹. Joseph Hazzâyâ emprunte à Evagre sa distinction des cinq contemplations successives, sans garder d'ailleurs toute la rigueur du schéma évagrien : « Cinq sont les contemplations principales sous le signe desquelles sont comprises toutes les contemplations. La première est, comme disent les Pères, la contemplation de la Trinité adorable : la deuxième et la troisième, la contemplation

47. Hom. IV, 14, *op. cit.*, col. 484 A.

48. Hom. XVIII, 8, *ibid.*, col. 640 BC.

49. Ce qui a survécu en grec sous le nom d'Evagre se trouve dans Migne, P. G., XL, 1220-1285. Ce qui ne subsiste qu'en syriaque est édité dans W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912 et par J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*. Louvain, 1952.

de ceux qui sont incorporels et des corps ; la quatrième et la cinquième, la contemplation du jugement et de la providence de Dieu »⁵⁰. C'est dans Evagre aussi que Joseph a trouvé la théorie de la vision lumineuse de l'intellect, qui se voit lui-même pareil à un saphir, vision dans laquelle point la lumière de la Sainte Trinité⁵¹, et aussi la description de ce monde spirituel et « spacieux » qui se révèle au contemplatif et se contemple au moyen des sens spirituels⁵². Du reste, en lisant les citations que fait Mgr Scher, au cours de son article, du *Livre des Questions* et des *Chapitres de science*, le lecteur un peu familiarisé avec l'œuvre d'Evagre reconnaît à tout instant, même sous des traductions qui les défigurent, des expressions et des notions évagriennes. Le genre même des *Chapitres de science*, ouvrage constitué de sentences groupées par centaines, est dû à l'imitation d'Evagre, ce titre étant celui-là même sous lequel ses *Centuries* furent connues dans la tradition syriaque⁵³ ; nombre de sentences citées par Scher ont une facture tout à fait évagrienne, où se trahit une imitation parfois servile du Pontique⁵⁴.

Cette double influence, de « Macaire » et d'Evagre, qui s'est exercée de toute évidence sur Joseph Hazzâyâ, est du plus grand intérêt eu égard aux erreurs qui lui furent reprochées et qui motivèrent sa condamnation.

Depuis que Dom Villecourt, en 1920, a découvert dans les *Homélies pneumatiques* plusieurs des propositions messaliennes rapportées par Saint Jean Damascène et

50. *Six Centuries*, I, 27 (Frankenberg, *op. cit.*, p. 72). On trouve aussi souvent dans Evagre « les sensibles » et « les intelligibles » pour désigner les corps et les incorporels (par ex. Cent. II, 47).

51. Voir « Supplément » aux *Centuries*, 2, 4 et 25 (dans Frankenberg, *op. cit.*, p. 424, 426 et 450).

52. Voir Cent. V, 41 (Frank., p. 334) et II, 35 (Frank., p. 154).

53. Traduction littérale du grec *Kephalaia gnostica*.

54. Voir les sentences citées par Scher, art. cit., p. 52-53. Ces « jeux d'esprit », comme dit Scher, véritables énigmes sur les « quatre » et les « cinq », sur l'héritier et l'héritage proviennent d'Evagre (cf. Cent. I, 15 et 16 (Frank., *op. cit.*, p. 58) et IV, 78 (*ibid.*, p. 308).

Timothée de Constantinople⁵⁵, on considère généralement l'ouvrage de « Macaire » comme étant d'origine messalienne⁵⁶. A vrai dire, quand on compare la doctrine des *Homélies* avec celle qui se dégage de l'ensemble des propositions condamnées et des témoignages des écrivains ecclésiastiques sur les messaliens, on constate qu'il s'agit d'un messalianisme très atténué. C'est ce qui explique que en dépit de leur messalianisme, passé inaperçu, les *Homélies* de « Macaire » ont eu une large diffusion et ont exercé une influence considérable, tant chez les Syriens que chez les Grecs.

On sait, d'autre part, qu'Evagre le Pontique fut l'un des principaux propagateurs des thèses origénienne et qu'il fut condamné comme origéniste au Ve concile œcuménique, ce qui explique qu'une grande partie de son œuvre a disparu en grec, notamment son principal ouvrage doctrinal, les *Six Centuries* ou *Gnostica*⁵⁷. Cet ouvrage a été conservé en syriaque, mais, communément, dans une traduction où, par un travail habile, l'origénisme du texte original a été considérablement atténué⁵⁸. Leur origénisme se trouvant ainsi en quelque sorte filtré, les œuvres d'Evagre ont pu être lues et utilisées abondamment par les Syriens.

55. L. Villecourt, *La date et l'origine des « Homélies Spirituelles » attribuées à Macaire*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'année 1920, p. 250-258.

56. H. Dörries en fait l'œuvre de Syméon de Mésopotamie, l'un des premiers chefs de la secte (*Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941). Récemment W. Jaeger a remis en question l'origine messalienne des *Homélies* de Macaire (*Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954), mais ses travaux, qui ont fourni des données nouvelles et importantes, n'ont pas fait disparaître les propositions messaliennes des *Homélies*. L'un des traits messaliens les plus caractéristiques des *Homélies* est l'accent mis sur le caractère sensible de la venue de l'Esprit dans l'âme, cf. saint Jean Damascène, prop. 17 (Kmosko, *op. cit.*, CCXXXIV).

57. Exception faite d'un certain nombre de fragments.

58. Voir A. et C. Guillaumont, « Le texte véritable des *Gnostica* d'Evagre le Pontique », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CXLII (1952), p. 156-205.

L'origénisme et le messalianisme incriminés chez Joseph Hazzâyâ se réduiraient-ils à cette double influence qu'il a subie de la part des *Homélies* de « Macaire » et de la part des œuvres d'Evagre, revues et corrigées à l'usage des Syriens ? Seule l'étude de ses œuvres encore inédites pourra peut-être nous permettre de nous prononcer sur ce point. S'il devait en être ainsi, il n'y aurait pas plus, ni moins, de messalianisme et d'origénisme chez Joseph Hazzâyâ que chez nombre d'écrivains mystiques syriaques qui ont également subi cette double influence.

Il nous est cependant possible de faire, d'ores et déjà, deux remarques. Il y a dans la doctrine de Joseph Hazzâyâ des éléments qui paraissent incompatibles avec un authentique messalianisme ; telle est l'efficacité reconnue au baptême, à maintes reprises, dans la page citée ci-dessus : Joseph affirme que l'Esprit est effectivement reçu par le baptême et que c'est cet Esprit reçu au baptême qui peut ensuite agir d'une façon sensible dans l'âme. Les messaliens, au contraire et c'était là une de leurs thèses fondamentales, déniaient toute efficacité et toute utilité au sacrement de baptême⁵⁹. Touchant l'origénisme, nous avons de Joseph Hazzâyâ un texte fort curieux, que nous ne connaissons, malheureusement, que par une traduction de Mgr Scher⁶⁰. Dans un passage du *Livre des Questions*, Joseph s'en prend au traducteur syriaque des œuvres de Denys, — donc, vraisemblablement, Serge de Rešainâ — qu'il accuse d'avoir interpolé et dénaturé les écrits de l'Aéropagite ; puis, il continue ainsi : « J'ai vu, moi, la version des *Centuries* de saint Evagre faite par cet auteur. Eh bien, cet homme, non seulement a interpolé ces *Centuries*, mais il les a remplies de beaucoup de blasphèmes ». Or un unique manuscrit du British Museum nous a précisément conservé cette autre version des *Centuries* d'Evagre que Joseph Hazzâyâ dit avoir connue, et la confrontation de cette nouvelle version avec la version syriaque commune montre que celle-là, contrairement à celle-ci, reproduit

59. Voir les témoignages de Théodoret, dans Kmosko, *op. cit.*, CXCIV et CXCVI (le baptême « ne sert à rien pour ceux qui le reçoivent ») et de saint Jean Damascène, *ibid.*, CCXXXVII.

60. Art. cit., p. 60.

intégralement le texte original ⁶¹. Ce que Joseph considère comme des « blasphèmes », ce sont en réalité les expressions mêmes d'Evagre, jugées trop origéniennes et rejetées comme telles par le précédent traducteur. Cette déclaration, s'il faut la tenir pour sincère, serait donc à mettre à l'actif de l'anti-origénisme de Joseph Hazzâyâ ⁶².

Quoi qu'il en soit de l'origénisme et du messalianisme de Joseph Hazzâyâ, qu'il ne nous est pas encore possible de doser avec une suffisante précision, un fait ressort dès maintenant, qui nous paraît digne d'intérêt : c'est la rencontre et la fusion originale chez Joseph Hazzâyâ de deux courants mystiques qui, au principe, paraissent être orientés très différemment, ou même avoir des caractères opposés : la mystique expérimentale, à saveur messalienne, de « Macaire » et la mystique intellectualiste, à saveur origénienne, d'Evagre. L'origénisme et le messalianisme ont été, semble-t-il, les deux grandes tentations qu'ont connues les grands spirituels syriens et ce sont d'ailleurs souvent les mêmes théologiens qui se sont dressés contre l'un et contre l'autre ⁶³.

Antoine GUILLAUMONT.

61. Voir la démonstration dans notre article cité ci-dessus (p. 22, n. 58). C'est le R.P. Hausherr qui, peu après la parution de cet article, a attiré notre attention sur ce texte, qu'il avait lui-même cité dans son article « Doutes au sujet du 'Divin Denys' », *Orientalia Christiana Periodica*, II (1936), p. 488-489. Ce texte est doublement important, parce qu'il est le seul témoignage que nous ayons dans la littérature syriaque sur cette seconde version des *Centuries* et aussi parce qu'il nous donne des indications précieuses sur son auteur.

Nous avons préparé pour la *Patrologia Orientalis* — et le texte en est actuellement à l'impression — l'édition de cette nouvelle version syriaque, intégrale, avec une réédition, critique, de la version syriaque commune.

62. Quand Joseph Hazzâyâ cite les *Centuries*, il le fait d'après la version commune, et non d'après la version intégrale (cf. Cent. I, 11 citée dans Mingana, *op. cit.*, p. 279, col. a, lig. 11-13).

63. Par ex. Philoxène de Mabboug chez les monophysites, Babai le Grand chez les nestoriens.

COMPOSITION INTERNE DE L'OFFICE SYRIEN

(suite)*

Le bréviaire festival syrien dans la tradition manuscrite

Les Syriens possèdent deux sortes de bréviaire : le bréviaire *fériel* et le bréviaire *festival*. Le premier, qui porte dans la tradition manuscrite le nom de Bét gâzo (= le trésor) ¹, est le recueil des textes non bibliques exécutés pour les offices ordinaires de la semaine, quand ne survient pas une fête spéciale. Il forme, dans la tradition manuscrite, un recueil complet par lui-même, bien que, pour le nombre des Nocturnes, il ait reçu quelques développements au cours des siècles.

Le fragment le plus ancien du Bét-Gâzo que l'on possède appartient au XI^e s. (British Museum, Add. 14.667).

* Cfr. *L'Orient Syrien*, Vol. II, fasc. 1, p. 77.

Les notes ajoutées à cet article ne sont pas de Dom Julien Puyade, mais du Directeur de l'O. S.

1. On l'appelle plus communément aujourd'hui « Sch^hhîmo », c'est-à-dire « le simple, le commun ». Les Maronites lui donnent le même nom, mais au féminin : « Sch^hhîmto » i. e. « La prière simple, commune ». Le Béth Gâzo, dans la terminologie actuelle, désigne le recueil des différents mètres poétiques des chants syriens, ordonnés d'après l'octoéchos, notamment ceux des qôlé, des bo'wôtho, des madrôché, des sughyôtho, les 8 modes de l'Alléluia, les 16 modes du Trisagion, etc. Même les compositions qui n'ont pas un mètre régulier, tels les takh^ech^efôtho y ont trouvé leur place. C'est donc un recueil, non point de pièces poétiques, mais d'une strophe de chaque mètre poétique, destinée à enseigner les chants syriens, analogue à l'hir-mologion des Byzantins.

Du XIII^e s., on en possède plusieurs. Celui des Jacobites de Jérusalem est probablement du XIII^e s.

Telle n'est pas la forme du bréviaire *festival*. En tant que recueil complet de tous les textes liturgiques pour tout le cours de l'année, c'est une création relativement récente, et faite sur le modèle du bréviaire romain. Le *Fanqît* actuel des Jacobites, par exemple celui de Jérusalem, est divisé en deux parties : Dédicace au Carême incl. et Pâques à la dédicace excl. Ces deux parties sont déjà un acheminement vers l'édition complète de Mgr. David, qui ne représente pas la tradition manuscrite des Jacobites. Nous trouvons bien, aux XIII^e et XIV^e s., des essais de recueils complets pour telle saison liturgique, comme par exemple le « *Tekso dhâšo* » (= office de la Passion), mais nous sommes déjà loin de l'âge d'or de la littérature et de la liturgie jacobites.

A cette époque, le bréviaire jacobite est formé par au moins quatre livres spéciaux : un *psautier*, un *évangélaire*, un « *fanqît* » ou collection de poésies liturgiques exécutées par les chantres ; enfin le recueil des « *Husôyé* »², ou prières récitées par le prêtre (*sedré*). Il faudrait y ajouter encore le recueil des homélies, ou *Homiliaire* dont on lisait de longues tranches en cours d'office. Encore faut-il remarquer que, des trois premiers livres dont nous parlons, le *Fanqît* est lui-même, en temps que recueil complet de poésies chantées, la der-

2. Les *Husôyé* sont appelés plus communément « *sedré* », ces *sedré* dont l'O.S. a parlé à plusieurs reprises. Le mot « *husôyo* » vient du radical « *hâsi* » qui signifie : purifier, absoudre, sanctifier. *Slûtho d-hûsôyo*, c'est donc la prière de sanctification, de purification.

Le *husôyo* se compose du *proïmion* et du *sedro*. Cette seconde partie, le *sedro*, a fini par donner son nom à la prière tout entière.

Il est intéressant de remarquer que, chez les Syriens, le qualificatif donné à l'évêque est « *hasyo* », le pur, alors que celui qui est donné au patriarche est « *tubtôno* », le bienheureux. Le qualificatif remplace très fréquemment, dans le langage liturgique, le nom qu'il qualifie ; ainsi, la plupart du temps, dans le bréviaire, on trouve « *hasyo dilân* », notre évêque, au lieu de « *épiskûpo dilân* ».

nière étape d'un développement qui a duré plusieurs siècles. On n'en est pas venu du premier coup à réunir dans un même recueil toutes les catégories de poésies : *madrôsé*, *'enyôné*, *qonûné*, *qôlé*, *maw^{er}rbé*, etc. La tradition manuscrite nous représente au contraire ces catégories comme formant primitivement des recueils distincts et spéciaux.

Force nous est donc de parcourir rapidement chacun de ces recueils spéciaux pour avoir une idée du bréviaire festival syrien dans le passé.

1° Morceaux bibliques :

A. *Psautier*.

C'est le premier fonds de l'office divin dans tous les rites. Malheureusement, nous l'avons constaté, la plus grande variété régnait dans le nombre des psaumes récités. Chaque couvent et chaque église avait des traditions diverses. Bar Hébraeus se fait l'écho de cette diversité dans son chapitre « *'al kmôyût zûmôro* ». Les trois pratiques principales que signale l'illustre jacobite sont les suivantes : a) les uns ont coutume de réciter le psautier en entier chaque jour ; b) d'autres le récitent une fois la semaine ; c) d'autres enfin répartissent les psaumes sur un mois. De ces trois pratiques, la plus répandue, si on comprend bien l'auteur, est la seconde. C'est dans ce but en effet que les ordonnateurs de la liturgie ont partagé le psautier en 15 « *marmyôto* » réparties dans le cours des heures canoniales de façon à faire réciter le psautier entier en l'espace d'une semaine.

Mais ce qu'on peut assurer, c'est que la pratique actuelle des Jacobites et des Syriens catholiques, si elle est conforme au courant noté dans le patriarcat d'Antioche dès le IV^e s., et consistant à donner plus d'importance au chant d'antiennes et d'hymnes qu'à la psalmodie, n'est cependant pas absolument traditionnelle. Nous trouvons en effet des psautiers aussi tardifs que le XVII^e et même

3. BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, éd. Bedjan, p. 48.

le XVIII^e siècles (Sachau n° 147 et 150) portant la division du psautier en 15 marmyôto et 60 šubhé, et notant les psaumes qui doivent être récités à chacune des heures.

Voici la division telle qu'elle est donnée par ces deux manuscrits :

Şafro, ou prière du matin : Ps. 1-24 ;

Tlot šo'in ou tierce : Ps. 25-44 ;

Felgêh d-yawmo ou sexte : Ps. 45-67 ;

Tša'so'in ou none : Ps. 68-81 ;

Ramsô w-sûtôro ou vêpres et complies : Ps. 82-107 ;

Şlûto d-lilyo : prière de la nuit :

'édôno qadmôyo, premier Nocturne : ps. 108-117 ;

'édôno datrên, deuxième Nocturne : Ps. 118-130 ;

'édôné datlôto wd-arb'o, 3^e et 4^e Nocturnes : Ps. 131-150.

Le fait qui ressort de la liturgie jacobite c'est que, au cours des âges, elle a fait au psautier la part la plus réduite possible, donnant au contraire aux hymnes et aux antiennes une importance considérable. Elle est bien fidèle à cette ligne que la liturgie dessinait dans le patriarcat d'Antioche déjà au IV^e s., et dont parle Cassien. Les Nestoriens, eux, restèrent plus fidèles à la tradition ancienne et, chez eux, la psalmodie proprement dite a toujours gardé une part considérable, jusque dans la sainte Messe.

B. Cantiques bibliques.

A côté des psaumes, toutes les liturgies ont donné asile à des cantiques tirés de la Bible, cantiques récités surtout à l'Office du Matin : Şafro. Déjà Ethérie, au IV^e siècle, parlait de ces *hymni matutini*. « Puis dès qu'il commence à faire jour, alors on entonne les hymnes matutinales »⁴. Bien que ce soit là un terme assez vague par lui-même, il est probable que déjà la liturgie de Jérusalem avait adopté l'usage des 9 cantiques bibliques que les Grecs appellent Εὐνεία ὁδῶν : les neuf *Odes* ou *Canons*, base et fondement de la poésie liturgique des *Canons* ou « Qônûné ». Le fait certain est que l'édition de la Bible,

4. Ethérie, *Journal de voyage*, édit. H. PETRE, collection « Sources Chrétiennes », Paris 1948, p. 191.

Codex Alexandrinus, du v^e siècle, porte en appendice les neuf odes avec le *Gloria in Excelsis*. Ce sont :

- 1° Exode XV : 1-9 ;
- 2° Deutéronome XXXII : 1-43 ;
- 3° Cantique d'Anne : I Samuel II : 1-10 ;
- 4° Habacuc III : 1-19 ;
- 5° Isaïe XXVI : 9-20 ;
- 6° Jonas II : 3-10 ;
- 7° Les trois jeunes gens : Daniel III : 26-45 ;
- 8° Les trois jeunes gens : Daniel III : 52-88 ;
- 9° Magnificat et Benedictus.

Ce choix des neuf cantiques est étranger à l'Eglise syrienne primitive. L'usage de trois cantiques bibliques est commun aux Syriens et aux Nestoriens, et il montre l'unité de l'Eglise araméenne au commencement du V^e siècle. Ces trois cantiques sont :

- Exode XV : 1-21 ;
 Isaïe XLII : 10-13 + XLV : 8 ;
 Deutéronome XXXII : 1-43.

Pour les Jacobites, le Magnificat, les Béatitudes (Matt. V : 3-13) et le *Gloria in Excelsis*, attribué le plus souvent à s. Athanase, forment une nouvelle série de cantiques, avec le Pater et le Credo de Nicée-Constantinople.

Ces cantiques se trouvent dans tous les psautiers des Jacobites. Mais nous rencontrons deux catégories de ms : a) : les ms. ne portant que les trois cantiques, comme par exemple le BM. Add. 17.110, écrit en 599-600 ; Add. 17.125 : ix^e ou x^e siècle ; Add. 17.111, du x^e siècle.

et b) : les ms. portant les neuf cantiques, et qui sont principalement des ix^e et x^e siècles. Ils correspondent au temps où la littérature des Canons prit en Syrie une extension considérable et passa chez les Jacobites.

D'autres manuscrits mentionnent la fusion des deux usages. Ainsi un ms. du xv^e siècle remplace la cinquième ode par l'ode d'Isaïe jacobite et, mieux encore, un ms. du ix^e siècle (BM. Add. 17.109) a mêlé les deux séries, et a mis le cantique jacobite d'Isaïe entre la 2^e et la 3^e odes, puis a ajouté les Béatitudes, la Doxologie, le *Pater* et le *Credo* à la suite de la 9^e ode.

Ainsi l'usage des cantiques était commun à tout le patriarcat d'Antioche dès le iv^e siècle ; la liturgie de Jérusalem ayant adopté l'usage des 9 odes, celui-ci passa peu à peu dans l'Eglise jacobite.

C. *Evangélaire.*

Après les chants de psaumes, viennent les lectures bibliques. Nous avons vu, d'après les textes des Constitutions Apostoliques, que les lectures scripturaires avaient une grande part dans l'office. Du reste c'était un reliquat de la liturgie judaïque. Ethérie ne nous parle pas en général de ces lectures durant l'Office. Mais elle dit que, pour le Vendredi-Saint, on lisait soit des Psaumes, soit des prophéties, soit des Evangiles, soit des Actes, tout ce qui avait trait à la Passion du Sauveur. « Là donc, tout le monde se rassemble, de telle sorte qu'on ne peut même plus ouvrir les portes. On place pour l'évêque un siège devant la croix, et, de la sixième heure à la neuvième heure, on ne fait pas autre chose que de lire des lectures de la manière suivante : on lit d'abord dans les psaumes tous les passages où il est parlé de la passion ; on lit ensuite, soit dans les écrits des Apôtres, soit dans les épîtres, soit dans les Actes, tous les passages où ils ont parlé de la passion du Seigneur. On lit aussi dans les évangiles le récit de la passion »⁵.

Mais ce qu'elle relate avec soin, c'est que tous les dimanches, à la prière du matin (safro), on lisait le récit évangélique de la résurrection : « Et tunc ibi stat episcopus intra cancellos, prendet evangelium et accedet ad ostium ac leget resurrectionem Domini episcopus ipse »⁶.

Avec le temps, les lectures bibliques se développèrent au point de former plusieurs livres spéciaux : lectionnaires de l'Ancien et du Nouveau Testament et Evangélaire.

5. *Ethérie, ibid.* p. 237.

6. « Alors l'évêque se tient debout derrière les cancels, prend l'évangile, approche de la porte et lit lui-même le récit de la résurrection du Seigneur ». *Ethérie, o.c.* p. 197.

L'Evangélaire jacobite nous apparaît sous deux formes : les *Tetra-Evangelia*, ou Evangiles mêlés (Mħalté) et les évangiles séparés (Mpharšé).

Le Diatessaron de Tatien, composé à Edesse vers 170, eut un grand succès, surtout chez les Syriens. On ne sait pas s'il est la première traduction du Nouveau Testament, ou s'il y avait déjà une autre traduction séparée. Cette dernière opinion est la plus probable. Aphraate et s. Ephrem citent la Bible d'après cette traduction de Tatien. Mais ce dernier, ayant tourné à l'hérésie, son œuvre a été honnie dans l'empire romain, et on en détruisit partout les vestiges. Théodoret de Cyr en détruisit 200 exemplaires, ce qui amena la disparition du Diatessaron, (sauf une traduction arabe antérieure au x^e siècle ⁷). A Edesse l'œuvre de Tatien subsista jusqu'au v^e siècle, durant l'épiscopat de s. Rabbûla. Celui-ci, adversaire de ces évangiles mêlés, fit, suivant le témoignage de son biographe, une traduction du Nouveau Testament, mais elle n'eut pas un succès durable, à moins que cette traduction ne soit précisément la *Pešitto*. Outre la *Pešitto*, on possède deux autres traductions syriaques fort importantes, la Curetonienne, trouvée par Cureton parmi les mss. du couvent du Ste-Marie de Scété : et la Sinaïtique, trouvée au Sinaï par Mrs Lewis.

Les Jacobites ont fait de leur côté trois traductions : la Philoxénienne, de Philoxène de Mabboug, l'Hexaplaire, et l'Héracléenne.

En 508, Philoxène chargea le chorévêque Polycarpe de faire une nouvelle traduction du Nouveau et de l'Ancien Testaments sur le Grec. Au vi^e siècle, elle eut du succès, mais elle tomba en désuétude dès l'apparition de l'Héxaplaire. C'est Paul de Tella (Constantine), qui fit, en 616-617, une version des Septante d'après Origène ; mais elle ne put lutter contre la *Pešitto* et tomba en désuétude après la conquête arabe. Bar Hebraeus, dans *Awšar Rôzé*, la cite fréquemment et en fait son profit. Elle ne nous est

7. Depuis, de nouveaux manuscrits ont été découverts. Voir à leur sujet l'article du R.P. LÉLOIR, O.S.B., dans *l'Orient Syrien*, vol. I, fasc. 2, pp. 208-231 et fasc. 3, pp. 313-334.

pas parvenue dans sa teneur intégrale. Nous n'en possédons que la moitié, d'après le *Codex Ambrosianus*. Le reste a péri au xvi^e siècle.

Enfin l'Héracléenne, révision du Philoxenium, faite en Egypte par Thomas de Harclée (Héraclée) eut pas mal de succès, même dans la liturgie.

Les Nestoriens ont toujours tenu à la Pešitto. Ils n'ont pas admis de nouvelles traductions.

La guerre que fit Rabbûla au système des Evangiles mêlés n'empêcha pas qu'on restât fidèle, sinon au texte de Tatien, du moins à son esprit, et qu'on cherchât à harmoniser les textes évangéliques pour les besoins de la liturgie⁸.

Les mss. de ces Tetra-Evangelia sont très nombreux, même au premier millénaire. Malheureusement, les indications intéressantes pour la liturgie sont très rares. Le plus ancien ms. (du v^e siècle : BM. Add. 14.453) possède bien des indications marginales pour les fêtes, mais elles sont de diverses mains.

Nous avons, du vi^e siècle, un ms. écrit en 548 au convent de Qennešré ; c'est le ms. Vat. 12, destiné à l'usage de l'Eglise d'Edesse. On y trouve l'ordonnance des péripécopes évangéliques pour les 3 Dimanches de l'Avent, Noël, l'Épiphanie, le Dimanche qui commence le Carême, la première semaine du carême, les trois derniers jours de la Passion, les Vêpres de Pâques et pour les fêtes des Apôtres et des martyrs. C'est peu ; mais il est possible que, pour le reste, on s'en tenait encore à l'ancienne tradition de faire des lectures continues, « *lectio continua* ».

Un autre ms. très important, c'est le ms. illustré de Rabbûla, à la Laurentienne, écrit en 586 au convent de St-Jean à Zabga, en Mésopotamie. Déjà les fêtes se sont

8. Les Syriens, catholiques et jacobites, continuent à se servir, à certains jours de l'année, d'évangiles harmonisés ; notamment pendant le carême et la semaine sainte. Voici, en exemple, la leçon évangélique du vendredi-saint au premier nocturne : Matt. XXVI : 30-32 + Luc XXII : 31 et 32 + Matt. XXVI : 33 a + Luc XXII : 33 b et 34 a + Matt. XXVI : 34 + Luc « que tu ne me connais pas » + Marc XIV : 31 + Jean XVI : 31-33 + Luc XXII : 35-38, et ainsi de suite.

développées quelque peu. On a, en plus des précédentes, la mémoire de s. Jean-Baptiste, le 7 janvier ; le jeûne de Ninive, qui venait d'être inauguré quelques années seulement auparavant ; le mercredi de la mi-carême, le Dimanche des Palmes, le Jeudi-Saint, le Dimanche de Pâques et son octave. Par contre, rien n'est marqué pour l'Avent. Ce qu'il y a de remarquable dans ce manuscrit, c'est que, à la suite des péricopes pour la messe, il y a des péricopes pour les vêpres et quelques fois même pour le *şafro*. Ainsi, deux leçons, en dehors des mercredis de carême, pour le Jeudi-Saint et le Dimanche in albis ; trois pour le Dimanche des Palmes, et même quatre pour Pâques (la messe de la Vigile).

Le ms. Vaticano 13 parcourt toute l'année liturgique, et avec des leçons différentes à *şafro* et à *ramšo*. Il provient du *Castrum Urim*, sur l'Euphrate. Il est écrit en septembre 736.

Maïs, bien mieux que les mss. des *Tetra-Evangelia*, nous sont connus les évangélistes jacobites du second millénaire. Les principaux sont :

l'Evangéliste de Scété : 1088/89, BM. Add. 14.490 ;

deux exemplaires du xii^e siècle écrits à Jérusalem, B.N. Paris 51 ;

enfin un exemplaire très remarquable du point de vue des enluminures et des illustrations, écrit à Damas, et se trouvant chez les Jacobites de Jérusalem. Il est du xiii^e siècle et a été écrit en 1212.

Du xiv^e au xvi^e siècle, c'est l'arabe en *karšūni* qui commence à s'implanter.

Quant à donner des lignes sûres sur les progrès et le développement des lectures bibliques, il est impossible d'y songer. Les 9 meilleurs mss. sont tellement divergents entre eux qu'on ne peut donner de règle générale. Cependant, on peut dire qu'en général, à côté des péricopes de la Messe, il y en a d'autres pour les vêpres (*ramšo*), et pour *şafro*. Pour quelques fêtes, on trouve une péricope spéciale pour l'office de la nuit (*lilyo*), comme pour les Dimanches du carême et même pour les petites heures de la semaine sainte. Enfin il n'est pas rare de voir un évangile récité le même jour à l'office selon une version, et à la messe selon une version différente.

Quant aux versions les plus employées, l'Héracléenne semble avoir, depuis le VII^e siècle, une prédominance très nette sur la Pešitto, mais toujours d'après la manière harmonistique de Tatien. Ainsi, pour la fête de la Croix, dans B.M. Rich. 7.169, on réunit Luc XXI : 5 sq ; Marc XIII : 3 sq ; Luc XXI : 8-19 ; et Matt XXIV : 10-14. Pour la fête de l'Assomption de la Mère de Dieu, le 15 août, dans l'Evangélaire de Jérusalem, on réunit : Marc III : 28-35 ; Jean XIV : 31 b sq ; XV : 6 ; Luc XI : 27 sq (pour la prière de safo). Mieux encore, avec *in illo tempore*, Jo. XIX : 25-27 ; Luc II : 19.

Comme types les plus anciens de l'évangile harmonisé, on a des fragments de Scété, du X^e siècle. C'est grâce à Scété et à Jérusalem que l'Héracléenne a pénétré en Syrie. Quant à la Mésopotamie, elle est restée toujours fidèle à la Pešitto.

2° Le premier Responsorial jacobite ou le livre des Ma"nyôto de Sévère, Patriarche d'Antioche au VI^e s.

Nous avons vu précédemment comment, sous l'influence de certaines circonstances, la psalmodie ou le chant des psaumes s'était développé, ou plutôt avait évolué de façon à former la psalmodie responsoriale, avec intercalations de *répons* et d'*antiphones* extra-bibliques entre les divisions ou versets du psaume. Cette réforme avait eu pour siège principal la ville d'Antioche, et comme partisans les plus déterminés : Flavien et Diodore, vers 360. De là, elle s'étendit rapidement dans les principales villes d'Orient et d'Occident.

A la fin de ce même quatrième siècle, Ethérie avait remarqué qu'à Jérusalem on chantait des psaumes, mais plus souvent des antiphones. A part quelques échantillons d'antiphones échappés à l'oubli, nous n'avons malheureusement aucun recueil de ces pièces liturgiques si populaires aux IV^e et V^e siècles.

Mais au commencement du VI^e siècle, nous sommes plus heureux. Nous possédons encore, grâce à une traduction syriaque, le responsorial, ou le livre de répons,

que composa Sévère, premier patriarche monophysite d'Antioche (512-519). Le nom de *ma'nyôto* que porte cette traduction ne doit pas nous tromper. Nous avons vu que l'*antiphona*, dans la forme primitive syrienne, s'appelaït « 'enyôno », dont il n'est que la traduction. Le sens de « 'enyôno » et de « ma'nîto » est identique. C'est toujours cette psalmodie responsoriale, ou pièces extra bibliques intercalées dans la psalmodie. Mais le nom de 'enyôno évoque de petites antiennes courtes et bien rythmées, éventuellement liées à la psalmodie⁹, au lieu que le ma'nîto forme le plus souvent un morceau complet, ayant une existence plus indépendante du psaume et, à la rigueur,

9. Chez les Syriens occidentaux, tant catholiques qu'orthodoxes, les 'ényôné ne s'intercalent plus que rarement dans le psaume auquel ils sont rattachés. Le psaume est récité ou chanté en entier, et il est suivi des différentes stances de son 'ényôno. Les Syriens maronites, par contre, sont restés fidèles, dans la majorité des cas, à la tradition primitive, en continuant à intercaler les stances des 'ényôné entre les versets du psaume. Si les idées exprimées par le 'ényôno ne sont pas toujours en rapport avec le psaume récité, elles le sont cependant fréquemment. Voici, en exemple, le 'ényôno du psaume 51, que chantent les Syriens maronites à Ramcho de Dimanche :

Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grâce ; et selon l'amplitude de tes miséricordes efface mes péchés.

Halléluiah ! Au Seigneur la gloire !

Avant que ne vienne la mort, ô pécheur, sollicite de ton Seigneur ses miséricordes. Avant qu'on ne ferme la porte et que tu n'aies plus le temps *pour faire pénitence* ; avant que la terreur n'envahisse l'univers, la lumière ne s'assombrisse et l'entendement ne s'obscurcisse.

Lave-moi abondamment de mes iniquités, et purifie-moi de mes péchés ; car je reconnais mes transgressions et mes péchés sont constamment en face de moi.

O pécheur, viens demander la miséricorde du Dieu qui accorde le pardon. Ne remets pas à plus tard ton repentir : tu ne sais en effet à quel moment t'atteindra l'ange de la mort, qui se saisira de ta vie.

C'est contre toi seul que j'ai péché, et j'ai fait devant toi ce qui est mal ; afin que tu sois trouvé juste dans ta parole, et sans reproches dans ton jugement. Voici que je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché.

Ne nous rejette pas Seigneur dans les ténèbres extérieures,

pouvant s'exécuter isolément. C'est le pendant exact du *répons* latin, ou par exemple du *taḵṣefto* syriaque.

Mais que primitivement ces répons de Sévère aient été exécutés concurremment avec la récitation du psaume, il suffit, pour s'en convaincre, de consulter le petit « phet-gômo » qui précède chaque répons. C'est toujours un petit verset biblique qui résume assez bien l'idée exprimée dans le répons. Le mot « ma'nîto » a été traduit naturellement

le jour de ton avènement. Ne nous fais pas entendre cette parole qui est adressée à ceux qui seront placés à ta gauche. Mais rends-nous dignes de ton paradis, avec les saints qui ont fait ta volonté.

Mais toi, tu t'es plu dans la sincérité, et tu m'as fait connaître les secrets de ta sagesse. Asperge-moi avec l'hysope et je serai pur ; lave-moi et je serai plus blanc que neige.

A quelles miséricordes recourrons-nous, qui soient comme les tiennes, ô ami des hommes (φιλανθρωπος) ? Vers quelle porte qui soit semblable à la tienne nous approcherons-nous, Seigneur bon, dans nos épreuves ? Seigneur, dans ta miséricorde exauce nos demandes.

Rassasie-moi de tes délices et de ton allégresse, et mes humbles os se réjouiront. Détourne ta face de mes péchés et efface toutes mes iniquités.

Nous n'avons point de péchés sur terre autant que tu as de miséricordes au ciel. Que nos misérables péchés ne l'emportent pas sur ton abondante miséricorde. Que ta grâce nous accompagne du commencement jusqu'à la fin.

Crée en moi un cœur pur ô Dieu, et renouvelle au-dedans de moi un esprit ferme. Ne, me rejette pas de devant toi, et ne me retire pas ton esprit saint.

Je désire être ton invité au paradis de félicité qu'habitent les anges ; je désire satisfaire ma volonté par le bonheur. Ce double désir m'est nécessaire. Seigneur Jésus, aide ma faiblesse.

Mais rends-moi ton allégresse et ton salut ; et ton esprit glorifié me soutiendra, afin que j'enseigne ta voie aux pervers : et les pécheurs reviendront à toi.

Accorde-nous, Seigneur, d'aller à ta rencontre, avec les anges du ciel qui chantent, sans jamais s'arrêter, ta gloire pure. Mêlons-nous à leurs rangs, quand les bons seront séparés des méchants.

Délivre-moi du sang versé ô Dieu, Dieu de mon salut ; et ma langue célébrera ta justice. Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche chantera tes louanges.

O Saint qui es sanctifié par les saints dans les Hauteurs et les Profondeurs, sanctifie-nous, Seigneur ; demeure en nous.

du grec « antiphona » que devait porter l'original grec de Sévère. Les Syriens jacobites, qui adoptèrent ce livre au moyen d'une traduction, mirent toujours une différence entre les répons et les antiennes courtes syriennes mésopotamiennes, les 'ényôné, qui accompagnaient la liturgie proprement dite.

Au reste la différence saute aux yeux lorsqu'on se rend compte du but poursuivi par Sévère. Ce dernier voulut, ainsi que le déclare son biographe, doter ses fidèles, et non les moines chargés de l'office, d'un recueil de chants. Ce n'est donc pas là, à proprement parler, un livre d'Office, mais une sorte de « *variæ preces* » pour toutes les solennités du cours de l'année auxquelles assistaient les fidèles. Ce ne sont donc pas des chants liés essentiellement à l'office canonial ; et si leur forme est analogue à la psal-

et rends-nous dignes de sanctifier ton saint nom, avec une charité pure, tous les jours de notre vie.

Car tu n'as pas agréé les sacrifices ; tu n'as pas pris plaisir aux holocaustes pacifiques. Les sacrifices de Dieu, c'est l'esprit qui s'humilie : le cœur brisé, Dieu ne le méprise point.

Les chérubins majestueux et les séraphins au plus haut des cieux te glorifient, Seigneur. Puisque tu as voulu, dans ton amour, être glorifié encore par les hommes, agréa la supplication de ceux qui t'adorent et aie pitié de ton Eglise et des brebis de ton troupeau.

Selon ta volonté répare Sion et construis les murs de Jérusalem. Alors tu agréeras les sacrifices de justice et les holocaustes de paix ; alors on offrira les taureaux sur ton autel.

Salut à toi, épouse resplendissante ; salut à toi, Marie Mère de Dieu ; salut à toi, car la splendeur du Père s'est manifestée de ton sein. Prie et supplie-le d'avoir pitié du monde entier.

Gloire au Père, au Fils...

Les martyrs ont été établis dans les églises comme les arbres agréables du Paradis. Les arbres produisent des fruits dans ce monde périssable, et les martyrs répandent des secours puisés à cette force qui demeure dans leurs reliques.

Nyôho (= Repos. Les Syriens se servent de ce terme pour désigner une strophe chantée en mémoire des défunts.

Accorde, Seigneur, le repos parfait et l'espérance de la miséricorde aux fidèles défunts qui ont mangé ton corps saint et qui ont bu ton sang. Qu'ils reçoivent ta miséricorde au jour du jugement et qu'ils aillent à ta rencontre avec confiance.

modie responsoriale, c'est qu'alors tous les chants revêtaient cette forme. Il ne faut donc pas s'étonner que la liturgie canoniale jacobite proprement dite n'ait jamais donné asile à ces répons. Ils ont constitué des chants libres, exécutés soit dans les cérémonies spéciales à tels jours de fêtes, soit pour la messe où ils peuvent servir de graduels, de communion etc...

Avant de dépouiller cette précieuse collection, la première du genre dans tous les rites, il faut se rendre compte des circonstances qui en ont provoqué l'édition. Reportons-nous à la vie de Sévère, écrite par Zacharie le Scholastique. Plusieurs détails sont à relever dans cette notice historique. Nous voyons d'abord que Sévère n'est pas un novateur. Comme le biographe de s. Ephrem le disait pour les gens d'Edesse, Sévère remarqua que les habitants d'Antioche avaient beaucoup de goût, tant pour les chants profanes, que pour les poésies d'église. C'est une confirmation des données précédentes des historiens sur le développement de la psalmodie antiphonique, surtout à Antioche. Il y avait donc, avant Sévère, des compositeurs liturgiques dont les œuvres étaient exécutées dans la liturgie. Ce qui porterait à croire que le recueil de Sévère ne contiendrait pas exclusivement des répons composés par lui. Il peut très bien se faire que plusieurs pièces, qui étaient déjà en usage, aient trouvé grâce à ses yeux, et qu'il leur ait donné asile dans son recueil.

Il ne serait même pas téméraire de voir dans ces pièces d'anciens répons syriens, traduits en grec, comme le disait si nettement Théodore de Mopsueste. Ce qu'il y a de certain dans tous les cas, c'est que nous avons là un échantillon du répertoire liturgique du patriarcat d'Antioche.

Le recueil de Sévère eut un succès considérable, tout comme les homélies qu'il prêchait devant son peuple. Mais sa chute prématurée du siège patriarcal d'Antioche dut en restreindre l'influence. En effet, un ordre du basileus vint proscrire tout usage des œuvres du grand monophysite. Les exemplaires grecs furent tous brûlés ou détruits ; et il ne nous serait rien resté de lui, si déjà les Syriens jacobites ne s'étaient empressés de recueillir l'héritage de leur grand docteur. Avec ses homélies, ses

compositions théologiques et ses lettres, les jacobites n'eurent garde d'oublier le livre liturgique édité par Sévère. Mais la situation nouvelle, inspirée par les circonstances, leur rendait difficile l'utilisation telle quelle de ce recueil. Les centres de l'Eglise syrienne venaient de se transporter en Mésopotamie ; la langue liturgique n'était plus le grec mais le syriaque d'Edesse qui, dès lors, devenait la langue littéraire de tout l'Orient araméen. Une traduction en langue syriaque s'imposait donc. Elle fut réalisée au commencement du VII^e siècle par un certain Mar Paul d'Edesse (de 619 à 624), qui se distinguait au premier rang de ces traducteurs. On lui doit également la traduction des œuvres de Grégoire de Nazianze.

Cette traduction, que l'on possède peut-être encore dans des manuscrits plus récents que celui de Jacques d'Edesse, nous est parvenue avant tout avec des compositions ultérieures de Jean Bar Aphthonia, de Jean Psaltès, etc..., et dans la célèbre édition critique de Jacques d'Edesse. Le premier traducteur avait eu un but tout pratique. Voulant utiliser ce recueil grec, très populaire dans le monde gréco-syrien, jusque sur le terrain proprement araméen, il prit sur lui de faire une traduction, mais de telle manière que, au point de vue rythmique, et par conséquent au point de vue mélodique, le syriaque correspondît en tout point au grec. Son but premier était sans nul doute que les répons de Sévère puissent être exécutés en syriaque avec la même mélodie qu'ils avaient en grec. Pour cela il dut modifier quelque peu la traduction aux dépens de la littéralité, allongeant le plus souvent, et ajoutant quelques mots pour pouvoir aboutir à une équivalence parfaite de syllabes.

Cette traduction, si utile du point de vue pratique, ne satisfît que médiocrement l'esprit critique de Jacques d'Edesse. Il entreprit de vérifier mot par mot, sur le grec, la traduction de Mar Paul. Tout ce qui rendait vraiment bien l'original grec, il l'écrivit en encre noire ordinaire ; mais ce que Mar Paul avait dû ajouter, il l'écrivit avec de l'encre rouge. Enfin, là où Mar Paul avait employé un mot impropre qui ne rendait pas bien l'original, il l'écrivit en petits caractères et au-dessus de la ligne. C'est ce travail des plus intéressants qui nous a été conservé dans

le précieux manuscrit du BM. Add. 17.134, qui est, sinon l'original de Jacques d'Edesse, au moins une copie ; et qui a été écrit en 675. Par lui nous pouvons atteindre, et la première traduction de Mar Paul, et l'original grec perdu sans retour. Un travail qui consisterait à retraduire en grec l'original syriaque serait des plus intéressants au point de vue hymnographique, car ce serait le premier document de cette poésie liturgique grecque dont on connaît si peu les origines.

Tous ces renseignements nous sont fournis par une note précieuse qui clôt le manuscrit :

« Tous les répons de Sévère qui sont consignés dans ce livre sont au nombre de 295. Le reste, de 295 à 366, est de Jean bar Aphtonia, archimandrite de Quennesré, et d'un autre Jean, archimandrite du même couvent, et d'autres, dont les noms sont inconnus ; et ils ont été traduits du grec en syriaque ou langue d'Edesse (*Lba(r)ṭ qôlo urhoyto awkît suryoyto*) par Mar Paul, évêque de la ville d'Edesse, pendant qu'il était à Chypre pour fuir les Perses. Et ils ont été corrigés et comparés avec les manuscrits grecs avec le plus grand soin et la plus grande attention possibles, par le pauvre et pécheur Jacques qui aime le travail (*meskîno whâtôyo Ya'qûb rohém 'amlo*), l'an 986 des Grecs (= 675 du Christ) et, avec tout le soin possible, j'ai distingué les paroles du Docteur *Mar Sévère* de celles qui ont été ajoutées par le même Mar Paul, afin que fût égale la quantité des mesures dans le chant, à cause de la brièveté et de la concision des paroles dans la langue syriaque comparée au grec. Alors que j'ai écrit les paroles du Docteur en encre *ordinaire*, celles qui ont été ajoutées, je les ai écrites en rouge (siricon). Et celles que le traducteur a changées pour la même raison, afin qu'il y ait égalité des mesures *du chant* des paroles *syriaques* avec celui des paroles grecques, je les ai écrites en petits caractères et entre les lignes, afin que tu saches facilement, et quand tu le voudras, comment elles sont en grec. »

Pour donner une idée de l'œuvre accomplie par le grand Docteur, Sévère, nous transcrivons ici une partie du répertoire que contient son ouvrage :

1°, sur la Nativité de N.S. : 14 répons ;

- 2°, sur l'Épiphanie : 11 répons ;
- 3°, sur le jeûne du carême « 'al sawmo qadišo d-arb-'in » : 9 répons ;
- 4°, sur les miracles : 16 répons ;
- 5°, pour le dimanche des Palmes, « 'âl ûša'né » : 7 répons ;
- 6°, sur Judas le traître : 3 répons ;
- 7°, sur le saint Myron, « 'al mûrôn qâdišo » : 2 répons ;
- 8°, sur le lavement des pieds, le Jeudi-Saint : 1 répons ;
- 9°, sur la femme de Pilate : 1 répons ;
- 11°, sur la passion, « 'al hâšo » : 5 répons ;
- 13°, sur la Résurrection, « 'al qyomto » : 11 répons ;
- 16°, sur les personnes baptisées : 10 répons ;
- etc... etc...

Le « propre des Saints » est intéressant à consulter brièvement :

Les saints Innocents : 2 ; la Mère de Dieu : 6 ; saint Jean-Baptiste : 4 ; ss. Sergius et Bacchus : 2 ; s. Serge tout seul : 1 ; s. Ménas, martyr : 1 ; s. Siméon Stylite : 1 ; s. Antoine : 1 ; les Macchabées : 2 ; les martyrs égyptiens : 1 ; les martyrs persans : 1 ; les martyrs gentils : 1 ; les martyrs himigarites : 1 ; les 40 martyrs : 5 ; sainte Thècle : 1 ; s. Drosis : 2 ; s^{te} Euphémie : 1 ; s^{te} Pélagie : 1 ; les martyrs en général : 14 ; les saints Pères : 1 ; s. Ignace : 1 ; s. Pierre d'Alexandrie, s. Grégoire le Thaumaturge, s. Athanase d'Alexandrie, ss. Basile et Grégoire, les mêmes + s. Ignace revêtu de Dieu, Porphyre d'Antioche, s. Jean Chrysostome, s. Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche ; s. Julien, Jean Bar Aphthonia, sur l'Eglise apostolique, sur le roi Constantin, sur le pape Honorius, sur Gratien, sur Théodore le jeune ; sur les tombes des défunts étrangers ; suivent d'autres répons destinés à être chantés pendant la messe (après l'évangile, avant la communion, pendant la communion, après la communion) ou à certaines occasions (sécheresse, actions de grâces après la pluie, pour éviter les tremblements de terre) ou encore contre les persécuteurs de l'Eglise (contre Vitalien le tyran, sur les Huns, sur les Perses, etc...).

Telle est une partie du contenu du recueil de Sévère

dans l'édition de Jacques d'Edesse. L'ordre que nous y rencontrons est certainement celui de l'original : l'ordre liturgique qui commence à Noël « caput anni ecclesiastici » à Antioche, s'étend au propre du temps, puis au propre des saints, et, enfin, les hymnes prosphoriques. Cet ordre, à partir du VIII^e siècle, a été profondément bouleversé, suivant les caprices des scribes. « Il n'y en a pas deux qui se ressemblent », dit Brooks¹⁰. Or le seul BM. en compte plus de 40 exemplaires, du IX^e au XIII^e siècle. A partir du XII^e siècle, le principe qui guide l'ordonnance c'est le principe de l'octoéchos, ou des 8 modes ecclésiastiques ; c'est-à-dire qu'on a rangé toutes les hymnes d'après les modes sur lesquels on les chantait, suivant le système byzantin et melkite. La collection des Ma'nyôto de Sévère eut un succès considérable chez les Jacobites. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater le grand nombre d'exemplaires qui en subsistent encore. Naturellement, au cours des siècles, le noyau primitif augmente sans cesse. Les 295 pièces de Sévère sont devenues déjà, au VII^e siècle, 366 ; au IX^e, on en trouve 402 ; au XI^e siècle, 465. Le Beṭḡāzo de Charfet en contient 482 et, en plus, les Ma'nyôto de Bar Šušan, XI^e siècle.

Dans les derniers siècles, les répons de Sévère semblent avoir eu moins de succès. Dans tous les cas, les catholiques n'en ont adopté que très peu.

3^e Recueil des Madroshé et Sugyôtho :

Nous venons de détailler le premier recueil liturgique complet de l'Eglise syrienne *jacobite* en tant que telle, puisque le recueil remonte dans son original au premier patriarche monophysite d'Antioche, Sévère. Mais il ne faut pas croire que les répons de Sévère soient le document le plus ancien de l'Eglise syrienne en général. Bien avant l'apparition du recueil de Sévère, l'Eglise syrienne de Mésopotamie possédait déjà une liturgie canoniale très développée. Nous avons vu quelle avait été, sur ce développement, l'influence de s. Ephrem. Sur le terrain catho-

10. *Hymns of Severus of Antioch, Patr. Or., VI, 1, p. 5.*

lique, il fut l'initiateur d'une véritable révolution liturgique, par la place qu'il donna, dans les cérémonies religieuses, aux hymnes. Son biographe nous montre le chœur des religieuses, dirigées par s. Ephrem lui-même, exécuter les compositions que le peuple suivait avec passion.

Ce genre d'hymnes tout particulier mérite d'attirer notre attention. Ce nom de Madrôšo qu'elles portent en syriaque ^{10 a} que la forme extérieure et poétique. Ce nom devait remonter au temps de Bardesane, puisque s. Ephrem parle lui-même des madrôšé de Bardesane. Du reste, il répond très bien au but que visait ce dernier, à savoir faire pénétrer dans le peuple, par ce moyen, la doctrine.

« Lorsque s. Ephrem, rapporte son biographe, vit le goût des habitants d'Edesse pour les chants, il institua la contre-partie des jeux et des danses des jeunes gens. Il établit des chœurs de religieuses auxquelles il fit apprendre des hymnes divisées en strophes avec des refrains. Il mit dans ces hymnes des pensées délicates et des instructions spirituelles sur la Nativité, sur le baptême, le jeûne et les actes du Christ, sur la Passion, la Résurrection et l'Ascension, ainsi que sur les confesseurs, la pénitence et les défunts. Les vierges se réunissaient les dimanches, aux grandes fêtes et aux commémoraisons des martyrs : et lui, comme un père, se tenait au milieu d'elles, les accompagnant de la harpe. Il les divisa en chœurs pour les chants alternants, et leur enseigna les différents airs musicaux ; de sorte que toute la ville se réunit autour de lui et que les adversaires furent couverts de honte et disparurent » ¹¹.

Si s. Ephrem fut un initiateur, il ne fut pas le seul poète liturgique des iv^e et v^e siècles. Si sa gloire les a éclipsés tous et a même absorbé leurs œuvres dans une certaine mesure, l'Ecole d'Edesse dut certainement produire un bon nombre de poètes syriens dont les compositions pénétrèrent dans la liturgie.

A l'époque donc où, en Syrie, se consommait le schisme des Jacobites, l'Eglise araméenne de Mésopotamie était

10 a Du radical syriaque « drâsh », qui signifie *étudier* ; ou « darêsh » = *enseigner, instruire*.

11. R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907, p. 14.

déjà en possession d'une collection d'hymnes liturgiques tout aussi importante que le recueil de Sévère. Si ce dernier pénètre avec le schisme en Mésopotamie au moyen d'une traduction, il ne réussit pas à supplanter ces chants vénérables de l'Eglise d'Edesse. Au reste, les deux genres ne faisaient pas double emploi. Au lieu que les répons de Sévère ne sont que le développement de l'ancienne antiphone antiochienne du IV^e s., les *madrôsé* et les *sugyôto*¹² forment des compositions lyriques beaucoup plus indépendantes de la psalmodie et qui exercent une attraction beaucoup plus forte.

Le vrai ennemi des *madrôsé* fut, non pas le recueil de Sévère, mais les autres genres poétiques qui, peu à peu, remplacèrent les anciens *madrôsé*, ou du moins leur enlevèrent la part prépondérante qu'ils avaient autrefois dans la liturgie.

De fait, nous trouvons très peu de ms. très anciens de ces collections de *madrôsé* liturgiques. La plus ancienne collection de *madrôsé* rangés d'après l'ordre liturgique est un ms. de Scété du IX^e s. (BM. Add. 14.522). Malheureusement il est incomplet et ne possède que les hymnes pour

12. « Le caractère distinctif de ces cantiques, écrit Duval (*op. cit.* p. 17), est la forme dialoguée. Après une courte introduction dont l'étendue varie de cinq à dix strophes de quatre vers de sept syllabes, commence un dialogue entre deux personnages ou deux groupes de personnes... Les strophes sont rangées par ordre alphabétique, chaque lettre de l'alphabet a deux strophes, ce qui donne pour la partie dialoguée 44 strophes, les lettres de l'alphabet syriaque étant de 22. Ces cantiques sont des petits drames d'une vive allure et empreints d'une certaine grâce ». Dans le bréviaire actuel des Syriens occidentaux, les *sughyôtho* sont utilisés assez rarement. Ils sont beaucoup plus fréquents chez les Syriens maronites, mais ne correspondent pas toujours à la description qu'en donne Duval. Certains de ces *sughyôtho*, en effet, sont de petits poèmes composés sur le mètre de s. Jacques ; d'autres, beaucoup plus nombreux, le sont sur un mètre peu fréquent chez les Syriens occidentaux : deux hémistiches formés chacun de 2 groupes de 4 syllabes, soit en tout 16 syllabes ; d'autres encore sur des mètres variés. Rares sont les *sughyôtho* acrostiches (*Lilyo* de mercredi, *ramcho* et *lilyo* de jeudi, *safro* de vendredi, etc). Nous y reviendrons plus longuement dans la note sur les mètres poétiques syriaques, p. 63.

le jeûne, Pâques, la Pentecôte, pour quelques saints et les mémoires des défunts.

Un autre ms. du XI^e s. n'est pas mieux conservé et ne possède que les *madrôsé* et les *sugyôto* de Noël à Pâques avec des *madrôsé* pour les saints et pour les défunts.

Enfin, du XV^e s., nous avons une collection complète de *madrôsé* (BM. Add. 14.736) qui comprend 49 *madrôsé* rangés d'après l'ordre liturgique.

C'est bien peu si on pense à l'importance qu'ils ont dû avoir dans la liturgie autrefois, et à la faconde du saint. Cependant le bréviaire syrien catholique donne une place plus grande à ces *madrôsé* de s. Ephrem.

Ce qui explique la pénurie des ms., c'est que l'âge d'or des *madrôsé* a précédé l'époque dont il nous reste le plus de documents, c'est-à-dire les VIII^e et IX^e s. Déjà à cette époque, les *madrôsé* avaient dû subir un déclin considérable et leur succès était contrebalancé par les nouveaux genres poétiques.

On peut dire également qu'à cette époque on ne se souciait pas encore de former des recueils liturgiques spéciaux. Nous avons vu comment, pour le *psautier* et l'évangélaire, il faut descendre assez bas pour avoir des renseignements précis sur la récitation de tel évangile ou de tel psaume à telle fête. Pendant longtemps on a dû également se servir, comme livres liturgiques, des collections des œuvres de s. Ephrem qui n'ont cessé d'être transcrites ; et pour telle fête, on lisait telle hymne de cette collection, indiquée par la tradition ou l'usage non écrit. Ainsi, dans le recueil des hymnes *'al btûlûto*, édité par Mgr Rahmâni d'après un ms. du commencement du VI^e s., nous trouvons plusieurs hymnes liturgiques que les Syriens catholiques exécutent encore aujourd'hui. Pourtant rien n'indique que c'était là un ms. liturgique. Cependant on peut dire que la nécessité de transcrire ces manuscrits était motivée surtout par les besoins liturgiques, et plus particulièrement en ce qui concerne les *madrôsé*.

Il faut également signaler une combinaison des Jacobites qui a certainement nui aux *madrôsé* de s. Ephrem. Ce sont les *séblôto* ; c'est un genre assez récent, puisque les bibliothèques n'en fournissent pas de ms. plus anciens

que le XIV^e et le XV^e s. Or, de ces séblôto, qui se donnent comme des madrôsé exécutés dans les offices fériaux, il n'y a le plus souvent que la première strophe qui soit véritablement de s. Ephrem. Par exemple dans le sébelto « Honaw yarho », un ms. de Paris fournit 36 strophes, dont 8 pour la Vierge, 6 pour les martyrs, 2 pour s. Ephrem, 6 pour la pénitence, 8 pour les défunts, 2 pour Barsauma, une pour la Croix et 2 pour la résurrection. Toutes ces strophes, à part la première qui est tirée d'un madrošo de s. Ephrem, sont postérieures et ajoutées par les Jacobites. On a fait quelquefois la même chose pour certains madrôsé dont on a même altéré la doctrine pour la mettre en accord avec le particularisme monophysite.

On est frappé de la pénurie des collections des madrôsé, quand on compare surtout le grand nombre d'Octoéchos de Sévère que nous ont conservés toutes les bibliothèques. Mais par un juste retour des choses, il se fait que c'est l'élément plutôt araméen, représenté par la poésie syrienne indigène, tels les madrôsé, les bo'wôto et les qôlé etc. qui a repris depuis plusieurs siècles le dessus et laissé tout à fait dans l'ombre le recueil de Sévère.

4° Les Homiliaires :

A côté de ce genre poétique des « madrôsé » et des « suğyôto », il y a un autre genre bien distinct : celui des « mimré », qui correspond à l'homélie grecque et latine, sauf la forme poétique bien entendu. Comme son nom l'indique, cette poésie était destinée à être lue et non chantée. Quant à son esprit et à son but, elle vise à instruire et à édifier, non par l'accent lyrique comme les madrôsé, mais plutôt par la forme narrative et épique. Isaac d'Antioche a laissé de nombreuses homélies. Bickell avait entrepris d'éditer 200 de ces mimré. Dans les deux volumes qui ont paru, seuls 35 mimré ont été traduits. Rien d'étonnant à cela, si l'on considère qu'un *mimro* sur la pénitence se composait de 1.928 vers ; et un autre, sur un perroquet qui chantait à Antioche l'hymne du *Trisagion*, ne comptait pas moins de 2.136 vers ¹³.

13. Voir DUVAL, *op. cit.*, p. 14.

Jacques de Sarûg a laissé, d'après Bar Hebraeus, 760 homélies ; 70 scribes étaient occupés à longueur d'année à les transcrire. Elles étaient très lues et très retravaillées, à en juger par les variantes.

Le but de ces homélies, outre le motif d'édification et d'instruction, était de reposer l'esprit durant les longs offices des dimanches, du carême et des fêtes, au milieu du chant des psaumes et des hymnes.

Comme représentant de ces homélies essentiellement mésopotamiennes, nous avons un précieux ms de la bibliothèque de s. Marc de Jérusalem, composé en 1143, aux environs de Mélitène. Après une véritable odyssée subie pendant les trois premiers siècles de son existence, il a réussi à conserver le tiers de son contenu primitif. A l'origine, on pouvait y compter plus de 328 homélies, dont 175 pour les fêtes mobiles et fixes de l'année liturgique, de Novembre à la fête de la Croix, puis le reste, pour les saints apôtres, martyrs, prophètes, patriarches, moines, etc. Si son âge est relativement récent, il est cependant tout à fait précieux parce qu'il est l'unique représentant d'un type d'homiliaire purement syrien, type qui a dû précéder les VII^e et VIII^e s., époque où le monde gréco-syrien a déversé en Mésopotamie les homélies des Pères grecs mêlées à celles des Pères syriens. Comme auteur le plus fréquent, c'est Jacques de Saroug qui a composé le plus grand nombre de mimré. Ceux de s. Ephrem sont assez rares ; quelques uns sont composés par des auteurs inconnus.

Ici encore il faut noter que ce genre de recueil liturgique spécial d'homélies n'est venu que tardivement. Primitivement on faisait de ces lectures d'après les éditions complètes des œuvres des Pères. Quand on songe que plus de 70 écrivains étaient occupés à transcrire les œuvres de Jacques de Saroug, on peut être convaincu que ces œuvres étaient suffisamment répandues.

Il n'en est pas de même pour le monde gréco-syrien. Les Jacobites à culture hellénique commencèrent à traduire avec fureur dès le VI^e s., les Pères grecs : s. Jean Chrysostôme, s. Basile, s. Grégoire de Nysse, etc. On possède des ms. du VI^e s. venant du couvent de Scété. L'Abbé Paul, exilé avec Sévère d'Antioche, fit un choix des homé-

lies des trois Cappadociens. Son œuvre en deux volumes est conservée dans des mss. de Londres du VIII^e et IX^e s.

En 519, Paul de Callinice traduisit en syriaque les homélies cathédrales (*Homiliæ Epithronioi*) de Sévère¹⁴. On trouve deux de ces mss., du VI^e s., à Londres et à Rome ; et deux autres ne sont pas datés. C'est également Paul de Callinice qui a traduit toute la correspondance de Sévère, et ses traités polémiques et dogmatiques etc. On lui donna chez les jacobites le nom de *l'interprète des livres* " *Mfašqôno da-ktôbé* ".

Par dessus tout, il faut citer les œuvres de s. Cyrille d'Alexandrie, le docteur par excellence des Jacobites, œuvres qui furent immédiatement traduites en syriaque.

L'exemplaire le plus remarquable de cette catégorie est le ms. de Berlin (Cat. I. p. 113), du VIII^e ou du IX^e s. Les homélies y sont rangées d'après l'ordre de l'année ecclésiastique. Ce ms. est très intéressant du point de vue des miniatures, malheureusement il est très incomplet. Il se compose de 50 feuillets seulement, alors qu'il devait y avoir autant d'hymnes qu'il y avait de fêtes des saints : il s'intitule « *Ktôbo d-turgômé d-malfôné trîsaî šubho d-kûlêh ħydro d-šâto* »¹⁵.

Il y a d'autres fragments dans *Vat.* 368 et 369 ; ce dernier a été écrit à Miapherqât et est un peu moins ancien que celui de Berlin. Il faut descendre jusqu'au XI^e siècle pour trouver un bon exemplaire de ce type : le B.M. Add. 12.165, de Tour'Abdîn. Il comprend 113 homélies. Large place est donnée à Jacques de Saroug ; peu à s. Ephrem et Ishâq (Isaac) ; mais beaucoup aux Pères grecs : les Cappadociens, s. Jean Chrysostme, Amphiloque d'Iconium, Antipater de Bašra, Jean d'Antioche, Séverin de Gabbala, Théodore d'Ancyre, etc... etc...

Par contre, un autre manuscrit du XII^e s., de Mésopotamie, contient 227 homélies. La part du lion revient à Jacques de Saroug, puis s. Ephrem, Ishâq (Isaac), Georges

14. Ces homélies cathédrales sont aujourd'hui éditées et traduites pour la plupart en langue française, dans la collection « *Patrologia Orientalis* » de Mgr Graffin.

15. *Livre des instructions des Docteurs très glorieux pour tout le cycle de l'année.*

des Arabes et son élève Jacques. Comme Pères grecs, il n'y a que s. Chrysostome et Sévère.

Un fait est à signaler : c'est la jonction, à partir du ix^e siècle, de l'homiliaire avec l'hymnaire, des *madrôšé* et des *sugyôto*.

L'exemplaire le plus remarquable est un livre en deux volumes, composé à Scété en 893 (BM. Add. 14.515, et 17.190). Naturellement, le type des homélies est le type gréco-syrien. Les *madrôšé* sont mis sous le nom de s. Ephrem et les *sugyôto* sous celui de Jacques de Saroug. Ce qu'il y a d'intéressant dans ces deux manuscrits, c'est qu'on trouve, à la fin du premier volume, les *mimré* m'ad^odônôyé, intercalés entre les textes de Jacques de Saroug.

Le tout porte le nom de « Hudro », qui apparaît pour la première fois dans le monde jacobite. Chez les Nestoriens, depuis le temps de Išō'yahb, au vii^e siècle, on appelait ainsi le propre du temps. Ce mot est à retenir. Car, comme le mot *fanqîto*, il est destiné à former l'appellation du bréviaire festival des jacobites.

Cette combinaison de l'homiliaire avec l'hymnaire ne semble pas avoir eu beaucoup de succès. Nous ne la mentionnons que comme un essai de formation d'un bréviaire complet.

5° Multiplication des pièces chantées :

Qôlé, Bo"wôtho, takhshtôtho et leur réunion en un seul recueil avec les sughyôtho et les madrôshé.

Pendant que le recueil grec de Sévère connaissait un succès considérable dans le monde gréco-syrien et même en Mésopotamie, la poésie liturgique syrienne proprement dite continuait de son côté à se développer avec une grande intensité. Dès le vi^e siècle paraissait une nouvelle catégorie de poésie : les *qôlé*, poésie liturgique plus populaire et moins relevée que les *madrôšé*. Le grand maître du genre fut Siméon Qûqôyo (= Siméon le Potier).

Si nous ne pouvons pas nous rendre compte de l'étendue des compositions réelles de Siméon Qûqôyo, nous pouvons constater du moins que son genre eut beaucoup

de vogue et que ses compositions restèrent toujours le type sur lequel on a calqué les nombreuses poésies dont se compose cette catégorie dans les livres liturgiques (Cf. Sach. I p. 56, 65, 70). On ne voit pas de nom d'auteur dans la série des qôlé. On sait seulement par Jacques d'Edesse et Bar Hébraeus que c'est Siméon qui en a créé le genre. Quant à prouver l'authenticité de tous les qôlé, il faudrait une étude attentive de tous les ms. existants. Et encore !

A côté des qôlé, nous avons les bo'wôto, genre de poésie plus ancienne encore. Le nom de Bo'ûto (= supplication, demande) indique bien le sens et l'inspiration de cette poésie, mais n'en précise pas pour cela la nature poétique.

Le bo'ûto a du mimro la régularité métrique, qui est ici rigoureusement syllabique, mais il a du qôlo et des madroûsé la division strophique.

Au lieu que le qôlo comprend toutes sortes de formes métriques, depuis les plus régulières jusqu'aux plus irrégulières ¹⁶, le bo'ûto ne comprend que trois mètres, dits de

16. Les qôlé sont composés sur des mètres assez différents les uns des autres ; mais ils ont ceci en commun, que chaque strophe comporte un certain nombre de vers longs, alternant avec des vers brefs.

Quoique ces mètres soient tous, ou presque, dûs à l'inspiration du poète-potier, un seul parmi eux a conservé ce nom et s'intitule aujourd'hui encore : qôlo d-qûqôyo (chant du potier).

Voici, en exemple, l'une des strophes du qôlo d-qûqôyo, chantée au deuxième nocturne de Pâques :

Trên malâké mèn rawmo ⁷	+	Yawmon l-ar'ô nhét ⁵
Kad lbîšîn hwaw hêwôré ⁷	+	Wşéd qabro qoymîn. ⁵
Mar lan gabré ⁴	+	D-nûro wad-rûho ⁵
Mûn bo'êtûn ⁴	+	Ba-mdînat mawto ⁵
L-ođom wal-kulhûn yaldâw ⁷	+	Saqro etkatbat ⁵
Detrâ'i l-hûn Aloho ⁷	+	Wa-šbaq saqluthûn ⁵
Haléluyah ⁴	+	B-mawto d-hâbîbêh ⁵

Traduction :

- Deux anges descendirent aujourd'hui du ciel vers la terre.
 Ils étaient vêtus de blanc et se tenaient près du sépulcre.
 — Dites-nous, ô hommes de feu et d'esprit,
 Qui vous cherchez dans la cité des morts.
 — Une lettre a été écrite à Adam et à tous ses descendants,

s. Jacques, de s. Ephrem et de Balaï¹⁷, c'est-à-dire 12, 7 et 5 syllabes. Quant à affirmer que toutes les compositions rangées sous ce nom sont réellement des auteurs indiqués, cela est difficile. On parle surtout ici du *mètre* de Jacques,

Faisant que Dieu a eu pitié d'eux et qu'il a pardonné leurs transgressions,

Haléluyah ! par la mort de son bien-aimé.

Il convient de noter que la strophe ci-dessus ne représente pas avec une très grande fidélité le mètre qûqôyo. Le premier et le cinquième vers se composent généralement de 7 + 4 syllabes, alors qu'ici, ils se composent de 7 + 5 syllabes.

Pour donner une idée plus grande de la variété des Qôlé, nous donnons un autre exemple, celui du qôlo appelé « zodéq d-néhwé ».

α Qûlo da-qûl⁴
Byad qetlêh l-bîšo w-mawto⁷
D-qatlây l-Odom⁴

β Qûl la-ḥtîto⁴
D-'omro bî wa-'bîd no loh⁷
'Abdo b-sébyon⁴

γ Ro'yo tobo⁴ Da-nfaq ba-b'otêh⁵
D-'erbo da-ṭ'o⁴ Wafnyeh la-tyorêh⁵

δ B'ih l-abidut⁴
Ba-dmut haw zûzo d-'esro⁷
D-ébad hwô mén ato⁶
Dat-hu meškah l-abîdé⁷

ε W-éq'é w-îmar⁴
Loḡ šubho w-l-abo d-šalhok⁷
Halléluyah⁴
Wal-ruh qudšo⁵

Stance *princeps* : (4+7+4), qui se répète en α, β et ε.

Stance *médiane* : (4+5) + (4+5) + (4+7) + (6+7).

On le voit, le mètre du zodéq d-néhwé est extrêmement compliqué. Les autres mètres le sont moins. Est-ce une raison pour que les Syriens préfèrent ceux-ci à celui-là ? Nullement, et on trouve autant de qôlé composés sur ce mètre que sur n'importe quel autre ; et tout comme les autres, il se chante sur les 8 modes de l'octoéchos.

17. Voir l'article qui suit sur les mètres poétiques syriaques et le nombre de syllabes qu'ils comprennent.

d'Ephrem et de Balaï. Il est sûr cependant que s. Ephrem a laissé des compositions de ce genre. (Mgr Rahmâni en a édité dans « Bessarion » : N^{le} série, IV, pp. 165-185 + V : 4-13) Item Balaï dans l'édition de Overbeck. Il peut ainsi se faire que, comme pour les seblôto, on ait pris une strophe type des œuvres de s. Ephrem et que, sur ce mètre, on ait ajouté un nombre considérable d'autres strophes. Ce qui est sûr, c'est que cette catégorie occupe une grande place dans l'office liturgique tel que nous le montrent les ms. (Sachau LC).

On dut, de très bonne heure, réunir ensemble les qôlé et les bo'wôto ; probablement dès les VII^e et VIII^e siècles, puisque au IX^e siècle déjà nous trouvons les bo'wôto réunis aux madrôsé dans le ms. BM. Add. 14.701, dont nous avons déjà parlé.

Dans tous les cas, aux X^e et XI^e siècles, nous trouvons des collections des 4 séries d'hymnes pour tout le cours de l'année, c'est-à-dire des Bo'wôto, des sugvôto ; des madrôsé ; des ma'nyôto ; et des qôlé avec des Boté d-hâso (qui remontent jusqu'aux VIII^e et IX^e siècles d'après d'autres manuscrits). Ces recueils sont essentiellement méso-potamiens. C'est ce type qui va demeurer, car le titre que portent ces collections : *hudro*, ou *Fanqîto* deviendra le bréviaire complet jacobite à partir du XVI^e siècle.

Un exemplaire remarquable de ce type, du XIII^e siècle (Cf. Sachau, pp. 75-81 qui en détaille le contenu), suppose au moins deux volumes, chacun ne contenant que les versets pairs, ou impairs, suivant le système jacobite.

6° Les 'enyôné syriens et les qônûné grecs :

Avec les 'enyôné syriens et les qônûné grecs, nous revenons à la psalmodie proprement dite. Nous avons vu le sens et la nature de ces compositions, leurs racines dans la psalmodie juive, leur développement aux premiers siècles du christianisme et leur éclosion universelle à partir du IV^e siècle sous l'influence édessénienne.

Ce développement antiphonique semble un peu se ralentir à partir des V^e et VI^e siècles. Sous l'influence des hymnes madrôsé, tout l'Orient grec semble engoué des

hymnes appelées *Kontakia*. Les mélodes grecs, du v^e au ix^e siècle, Anastase, Sergius, Elie, Oreste, s. Théodore, Joseph de Thessalonique, Photius et Romanos, ce dernier surtout, composent une infinité de *Kontakia* qui pénètrent dans la liturgie. La plupart de ces moines appartenaient au couvent du *Studicon* à Constantinople d'où leur appellation de moines studites. S. Romanos, qu'on peut appeler le s. Ephrem grec, était un diacre de Beyrouth ; après avoir puisé en Syrie ce genre d'hymnes, il le transporta à Constantinople. L'une de ses plus belles compositions, le *Eis ton prodo plaston Adam* est une simple traduction d'un *madrôšo* en acrostiche.

Mais l'engouement pour les *Kontakia* tomba vite après la période iconoclaste. On revint de nouveau au genre antiphonique. C'est la période des *Canons Grecs*. Le Canon est une série d'antiennes qui accompagnaient primitivement la récitation des psaumes et surtout des cantiques ou odes bibliques de Šafro ou Orthros.

Mais, comme il est arrivé pour les 'ényôné, les canons prirent une telle extension qu'ils firent délaisser et abandonner les psaumes et les cantiques bibliques qu'ils avaient mission d'accompagner, et on les exécuta désormais comme des hymnes indépendantes¹⁸. Mais les canons ont toujours gardé plus de relations avec les textes bibliques que les

18. L'étude des canons grecs dans le bréviaire syriaque est trop complexe pour que nous songions à la traiter dans une simple note. Nous espérons pouvoir lui consacrer un article entier dans l'un des prochains fascicules de *l'Orient Syrien*. Disons seulement que, dans l'office festival, le maître de chœur a généralement le choix entre un psaume variable et son *kurôkho* grec (2 strophes), ou le psaume 51, *Miserere mei Deus*, suivi de son 'ényôno syrien (5 ou 7 strophes) auquel Mgr Joseph David, l'ordonnateur du Fanqith, donne tantôt le nom de 'ényôno, tantôt celui de qonûno madⁿhoyo (canon oriental), ou qonûno suryôyo (canon syrien), ou de *kurôkho* quand il ne comporte que deux strophes, ou 'éqbo, quand il n'en comporte qu'une seule.

Les canons grecs de Šafro, prière du matin, accompagnent rarement les psaumes, sauf les psaumes de louanges (ps. 148, 149, 150 et 116 [117]). Ce sont surtout les odes bibliques qu'ils suivent, encore que le Fanqith n'ait retenu de certaines de ces odes que les deux premiers versets.

Nous ne pouvons nous empêcher de citer un curieux exemple

'ényôné. Ceux-ci sont beaucoup plus indépendants et le plus souvent ne font guère allusion au psaume ou au

de canon grec que nous trouvons à Safro du dimanche de l'Annonciation de la sainte Vierge (*Fanqîth* II, p. 96).

Safro commence, comme à l'accoutumée, par la doxologie et la prière d'introduction, que suivent le psaume 51 et son canon syrien. Viennent alors les canons grecs dans l'ordre suivant :

- 1° Verset 1 du Cantique de Moïse (Exode XV : 1) suivi d'une seule strophe du canon grec ;
- 2° Verset 2 du même cantique, et deux strophes d'un canon grec ;
La deuxième ode (Deutéronome XXXII : 1-43) n'est pas représentée ;
- 3° Verset 1 du cantique d'Anne (I Samuel, II : 1) + une strophe ;
- 4° Verset 2 du même cantique, + deux strophes ;
- 5° Verset 1 de la prière de Habacuc (Hab. III : 2 a), + une strophe ;
- 6° Verset 2 de la même prière (Hab. III : 2 b), + deux strophes ;
- 7° Verset 1 du cantique d'action de grâces d'Isaïe (Is. XXVI : 9 a), + une strophe ;
- 8° Verset 2 du même cantique (XXVI : 9 b), + deux strophes ;
- 9° Verset 1 de la prière de Jonas (Jonas II : 3), + une strophe ;
- 10° Verset 2 de la même prière (Jonas II : 4), + deux strophes ;
- 11° Verset 1 du cantique des trois jeunes gens dans la fournaise (Daniel III : 52 a) « Tu es béni, Seigneur, Dieu de nos pères, glorifié et exalté à jamais », + une strophe ;
- 12° Verset 2 du même cantique (III : 52 b) : « Béni soit le saint nom de ta gloire, tu es béni et exalté à jamais », + deux versets.
Et c'est ici qu'intervient le fait curieux.
- 13° Après Daniel III, verset 57, commence un canon grec en acrostiche, qui suit l'ordre progressif de l'alphabet syriaque. Ce verset 57 du cantique des trois jeunes gens dans la fournaise n'est suivi que de quatre stances de ce canon, celles qui commencent par les lettres A, B, G et D.
- 14° Daniel III : 58 est suivi par les stances du même canon, lettres H à R, soit 16 stances.
- 15° Le dernier verset est une doxologie : « Nous louons et glorifions le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, depuis les siècles jusqu'au siècle des siècles, Amen ». Il est accompagné des deux dernières stances de ce même canon, celles des lettres Sh et T.

Chaque trois ou quatre stances sont groupées ensemble et se terminent par la doxologie suivante, toujours la même et qui

cantique qu'ils accompagnent. Il n'en est pas de même du Canon qui tend toujours à s'inspirer du cantique biblique, souvent aux dépens du naturel.

rappelle le sens général des odes, la louange : « Vous, toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur des êtres. Exaltez-le, remerciez-le, louez-le jusqu'au siècle des siècles.

16° Vient alors une autre ode, le *Magnificat*, récitée en entier. Elle est suivie d'un canon grec, vraisemblablement la continuation du canon précédent, et comme lui en acrostiche, mais avec cette différence qu'il suit les lettres de l'alphabet syriaque dans l'ordre inversé : la première stance commence en effet par la lettre T et la dernière par la lettre A.

17° et 18° Les psaumes de louanges et les Béatitudes récités en entier ; ils sont suivis de leurs 'énoyé syriens respectifs.

Safro se continue ensuite selon la norme traditionnelle, avec son sedro, ses qôlé, son 'étro, le bo'ûtho, la péricope évangélique, etc.

Le lecteur se demandera peut-être comment les Syriens chantent les stances des canons grecs traduits en leur langue, stances dont les syllabes oscillent entre 11 et 57. Il nous souvient qu'au séminaire de Charfet, il y a quelque 40 ans, chaque fois que le maître de chœur avait le choix entre un 'énoyé syrien et un canon grec, il entonnait résolument le premier, sans l'ombre d'une hésitation. Mais quand il n'avait pas le choix, comme en ce dimanche de l'annonciation de la sainte Vierge, il faisait ce qu'il pouvait pour entraîner son chœur et on assistait alors à une cacophonie aussi pénible pour ceux qui chantaient que pour ceux qui écoutaient. On se résolut donc, pour obvier à cet inconvénient, à préparer soigneusement, la veille des jours où l'office comprenait des canons grecs, le chant de ces derniers. Au cours de longues répétitions, on découpait les groupes de stances en des tronçons de longueur à peu près égale, et on soulignait les syllabes censées comporter des neumes ; le reste du canon était chanté sur le mode récitatif. Malgré cela, l'exécution des canons grecs laissait beaucoup à désirer.

Aujourd'hui, nous dit-on, la méthode a changé. Le chœur chante les stances à mi-voix, alors que le maître de chœur donne à la sienne tout le volume dont elle est capable, entraînant ainsi les autres voix dans son sillage. L'exécution se fait certes sans trop d'accrocs, mais nous ne sommes pas sûr que la nouvelle méthode ait donné de meilleurs résultats que l'ancienne.

On comprend dès lors que les Syriens, après un engouement passager, aux IX^e et X^e siècles, pour les canons grecs, soient revenus très vite à leurs bonnes vieilles mélodies syriennes, rythmées et si expressives.

Ces *canons grecs* ont pour auteur s. Jean Damascène, André de Crète, Cosme de Maïouma (élevé par le père de s. Jean Damascène et avec ce dernier), etc... Leur célébrité dans le monde gréco-syrien fut telle qu'ils pénétrèrent chez les Jacobites souvent au moyen d'une traduction, d'autres fois au moyen d'un pastiche, car il est très difficile de retrouver l'original grec des canons syriens.

Les collections des 'ényôné et des qonûné ont joué dans la liturgie syrienne un peu le rôle de deux rivales. L'Ouest syrien donnait plutôt la préférence aux *canons grecs*, au lieu que l'Est préférait les 'ényôné. Cette rivalité subsista jusque dans l'édition de Mgr David pour les *canons des Vêpres*.

Pour la collection des 'ényôné, élément psalmodique si ancien, nous n'avons malheureusement pas de ms. remontant plus haut que le x^e siècle. Le plus ancien fragment est le BM. 14.667. Un autre ms. de Paris est de l'an 1000 (B.N. 154) ; d'autres, du xi^e siècle. Nous avons un échantillon excellent de cette collection mésopotamienne dans le ms. de Berlin qui est du xv^e siècle, mais représente un type qui doit remonter à la fin du premier millénaire, le Berlin-Sachau pp. 85 ss.

Quant aux *canons grecs*, ils durent être traduits en syriaque dès le viii^e siècle. Les plus anciennes collections que l'on possède encore sont des ix^e et x^e siècles ; par exemple celle des *Qonûné Yawnoyé* du couvent de Scété donnée au monastère par le patriarche copte (977-981) BM. Add. 14.513. Un exemplaire des *Canons grecs* pour le propre du temps, complet, se trouve à Paris. Il est du xiii^e siècle (Paris 155) et est originaire de Chypre. Un autre exemplaire pour les *Saints*, du ix^e ou x^e siècle, se trouve au BM. Il porte le titre de : Tropologion d-dukrôné d-yoldat Alôho wad-qâdišé wad-'ânidé = Tropologion des mémoires de la Mère de Dieu, des Saints et des Défunts ; deux ms. : 14.504 et 14.505 qui remontent au ix^e ou x^e siècle. Ces collections portent également le nom de *Troparia* ou *Qatismata*.

Enfin, entre les deux, il y a des types de collections mêlées qui tâchent de concilier l'élément grec et l'élément syrien. C'est Edesse qui est surtout la patrie de ces ms. mitoyens. Ils portent le titre de Tropologion ou : « Tro-

pologion d-ényôné suryôyé wad-qonûné yawnôyé d-kuléh hudro šatonôyo = Tropologion des 'ényôné syriens et des Canons grecs pour tout le cycle annuel ».

Nous avons, de ces ms. mitoyens, deux exemplaires, dont l'un est du x^e-xi^e siècle (Sachau pp. 43-51) et l'autre (BM. 14.679), du xii^e siècle.

On peut descendre jusqu'aux xv^e et xvi^e siècles pour voir encore des échantillons de ces collections isolées de 'ényôné (Sachau pp. 85 sq.). Après cela tout est fondu dans les Fanqîto.

7° Constitution définitive du Fanqîtho, avec ses principales étapes.

Après avoir parcouru les diverses catégories de pièces liturgiques exécutées dans l'office canonical syrien, il nous reste à signaler les étapes qui, successivement, amenèrent la fusion de toutes ces catégories dans le Hudro et le Fanqîto.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler des fusions partielles de catégories de même nature, comme les 'ényôné et les qonûné, les madrôsé et les sugyôto, les qôlé et les bo'wôto. De là on fut amené à réunir toutes les pièces chantées non bibliques dans un seul volume, mais chaque catégorie à part, ordonnée d'après l'année liturgique. Comme exemplaire de cet essai, il faut signaler le BM. 14.506 du ix^e ou x^e siècle qui porte le titre de « fanqîto da-krukjo d-ša(n)to = Fanqîto pour le cycle de l'année ».

Un ms. du x^e ou xi^e siècle, BM. 14.525, malheureusement incomplet, nous présente un essai plus pratique encore. C'est la réunion de tous les textes divers pour un seul et même jour.

Mais cet essai se présente dans toute son ampleur dans le splendide travail du moine Yéšû', du couvent de Scété, originaire de Hisu Zaïd, pour une communauté de Tagrit. Ce Fanqîto comprend quatre volumes : deux depuis le commencement de l'année liturgique jusqu'au Carême, un volume pour chaque chœur ; et deux autres pour le cycle qui va du carême jusqu'à la fête de la Croix ; ces

derniers également sont divisés entre les deux chœurs. Il a été écrit de l'an 1005 à l'an 1007.

Ce qu'il y a d'étonnant, c'est le nombre très restreint des saints qu'on rencontre dans l'office, surtout après la Pentecôte.

Depuis le ^{xv}^e siècle en général, le bréviaire jacobite se compose de trois parties :

- a) de la Dédicace au Carême ;
- b) Carême et Passion ;
- c) Pâques jusqu'à la Dédicace.

Quelquefois, le carême existe à l'état séparé. Beaucoup d'exemplaires de ce *Fanqîto* se trouvent à Paris, à Damas et aussi 2 ou 3 chez les jacobites de Jérusalem.

8° Les Hussôyé¹⁹ :

Enfin, il nous reste à parler d'un élément important de la prière canoniale des syriens. C'est l'élément qui a trait d'une façon spéciale à la prière proprement dite :

19. Les lecteurs de *l'Orient Syrien* se sont déjà familiarisés avec le *sedro*. Voici qu'aujourd'hui ce même élément, tant de l'office divin syrien que de la messe syrienne, porte un nouveau nom, celui de « *hussôyo* ». Du point de vue étymologique, ces deux termes ont des sens très différents. *Sedro* signifie en effet : ordre, rang, chœur, phalange, armée rangée en bataille, etc..., tandis que *hussôyo* a le sens de purification, pardon, absolution. Tous deux sont utilisés par métonymie, pour désigner une partie pour le tout, encore que le *hussôyo* ne soit pas partie intégrante du *sedro*.

Nous avons déjà expliqué les raisons qui ont porté les Syriens à donner à cette prière le nom de *sedro* (voir *l'O.S.* Vol. I, p. 88). Mais pourquoi a-t-elle reçu également celui de *hussôyo* ? Essayons de donner sur ce sujet quelques éclaircissements.

Le *sedro*, avons-nous dit, se compose de deux éléments principaux, le *proïmion*, sorte de préambule à allure majestueuse, et le *sedro* proprement dit. A certaines occasions, notamment à *ramcho* (vêpres) et à *safo* (prière du matin) des dimanches et des fêtes dominicales, comme aussi à la messe, avant l'anaphore, vient s'insérer, entre ces deux éléments, un troisième que nous avons appelé « prière propitiatoire » (voir sa traduction dans *l'O. S.* Vol. I, p. 462). Celle-ci commence par ces mots : « *M^ehas-*

Oratio par opposition à *chant*. Déjà Ethérie signalait l'importance qu'avait à Jérusalem cet élément dans la

yôno hokhîl » (= purifie, en ce moment) et se continue : « Purifie en ce moment, Seigneur, pardonne, oublie, efface, anéantis nos fautes et ne t'en souviens plus. Dans ton infinie miséricorde, remets mes innombrables et accablants péchés, ainsi que ceux de ton peuple fidèle... » et la prière continue sur ce ton de supplication ardente pour le pardon (hussôyo) des péchés. Ajoutons que le hussôyo, prière propitiatoire, est invariable, quelles que soient les circonstances dans lesquelles il est récité ou chanté, alors que les deux éléments du sedro sont éminemment variables.

On est en droit de se demander alors pourquoi les Syriens ont donné au sedro ce nom de hussôyo, bien que cette prière propitiatoire ne fasse pas partie intégrante du sedro, mais s'intercale entre ses deux éléments constitutifs.

Nous noterons à ce sujet : 1° que les Syriens appellent rarement hussôyo les sedré du bréviaire ferial, ceux-ci ne comportant jamais de prière propitiatoire ;

2° que lorsque, aux fêtes dominicales et aux dimanches, un évêque, ou le patriarche, préside, c'est le plus élevé en dignité qui chante le hussôyo debout à son trône, crosse en main et mitre sur la tête. Le peuple, également debout, l'écoute avec attention et recueillement. Quant aux autres éléments, proïmion et sedro, un simple prêtre les chante face à l'autel ;

3° que, pendant le chant solennel du hussôyo, le diacre encense l'autel, le sanctuaire, le prélat et les clercs ; puis, descendant dans la nef, en fait le tour lentement en encensant les fidèles. A ramcho et à safro, l'encensement de l'autel et des clercs se fait tous les jours pendant le sedro, mais le diacre ne descend dans la nef que seulement les jours où le hussôyo est chanté.

Si on rapproche ce qui avait été dit de la vertu purificatrice de l'encens (O. S. I, p. 94, n. 6), de l'insistance avec laquelle l'évêque qui préside le chant de ramcho ou de safro supplie pour le pardon de ses propres fautes et de celles de son troupeau, pendant le moment précis où le diacre parcourt les travées de la nef encensant les fidèles ; si on ajoute que le hussôyo n'est chanté qu'aux offices des dimanches et des fêtes dominicales, fêtes de célébration liturgique et donc de communion générale ; si on remarque qu'à la prière du matin, safro, le hussôyo n'est chanté que si cette heure n'est pas immédiatement suivie de la célébration de la messe ; mais qu'il est omis quand la messe suit, parce que celle-ci comporte un hussôyo, on peut se de-

psalmodie : *Et cata singulos hymnos fit oratio. Nam presbyteri bini vel terni similiter et diacones singulis diebus*

mander si les Syriens, tout comme leurs frères coples (O. S. I, p. 94) n'attribuaient pas à cette prière propitiatoire accompagnée de l'encensement une vertu de purification des péchés. La chose méritait d'être signalée ; d'autant que les Occidentaux eux-mêmes ont considéré, au moyen âge, l'encens comme un sacramental.

Et c'est précisément ce hussôyo, cette purification des péchés, que les Syriens considèrent aujourd'hui encore comme l'un des moments les plus solennels de ramcho (Mgr Joseph David, dans ses rubriques, interdit aux clercs de s'asseoir pendant le chant de l'Evangile et celui du hussôyo), qui a fini par donner son nom à toute la prière dans laquelle il s'insère. Ce nom s'est ensuite étendu aux sedré, même lorsque ceux-ci ne sont pas accompanés d'un hussôyo.

Ajoutons une note que nous devons à l'obligeance de notre éminent collaborateur, le R.P.A. Raes, S.J., recteur de l'Institut Pontifical Oriental à Rome : L'encensement a une double signification : honorer une personne ou un objet sacré et purifier le lieu où se tiendra la fonction religieuse des démons qui, selon la croyance des anciens (encore au IV^e et V^e siècles), voltigent dans l'air et, comme des êtres invisibles et subtils mais matériels, se cachent partout.

Nous ne voulons pas terminer cette note, déjà longue, sans apporter un fait qui nous a frappé. Nous assistions récemment à une messe de rite arménien. Au moment de la procession de la grande entrée, quand le célébrant vint à l'autel de la prothèse prendre les dons pour les transporter en procession, encensés par un diacre, jusqu'à l'autel majeur (partie de la messe arménienne qui correspond au sedro de l'Introït, avec son hussôyo, dans la messe syrienne), l'évêque arménien grégorien et les prêtres, grégoriens et catholiques, se mirent à genoux, les prêtres très profondément inclinés et se frappant la poitrine quand les dons encensés passèrent à leur hauteur. A la consécration et au *Sancta Sanctis*, par contre, ces mêmes ecclésiastiques se contentèrent d'une inclination. Est-il concevable que cet agenouillement et cette prostration soient dictés uniquement par le respect dû aux dons non encore consacrés ? Pourquoi alors la consécration et l'élévation, pourtant si solennelle dans le rite arménien, n'ont pas provoqué la même attitude ? Nous voulons bien qu'autrefois, en prenant les dons sur l'autel de la prothèse, le célébrant leur adjoignait une hostie présanctifiée, prise dans le tabernacle de cet autel. Mais comment expliquer l'agenouillement de ces ecclésiastiques et le geste

vices habent simul cum monazontes qui cata usum orationes dicunt ²⁰.

Cette prière achevait les offices de Matines, de Sexte, de None, et roulait sur une bénédiction des fidèles, au moins après Matines, et des catéchumènes. Elle comprenait aussi des litanies avec les acclamations populaires : Kyrie eleison, marquées par s. Jean Chrysostome et Ethérie elle-même.

Ces divers éléments de la prière dans l'office ancien de Jérusalem se rencontrent dans l'office syrien. A la prière du prêtre au milieu de la psalmodie, correspond assez bien la *šlûto* syrienne. A la bénédiction de l'évêque, le *Hûtmo*, signatio. Enfin la *Korûzûto*, qui a gardé la forme litanique ; c'est la vieille litanie du iv^e siècle. Mais l'élément important de la prière syrienne se trouve dans le *hussôyo* avec son *proïmion* et son *sedro*.

Nous savons que le *hussôyo* d-mâ'alto, *sedro* de l'Introît, remplace la prière litanique ancienne qui suivait la grande entrée et précédait le baiser de paix (prière qui est restée encore dans la liturgie grecque). Le *proïmion*, le *sedro* et la prière de l'encens ont été empruntés à la liturgie eucharistique, comme du reste la liturgie eucharistique formait le noyau central de la prière canoniale et son type le plus parfait, au iv^e siècle.

Quant aux *hussôyé*, qu'on appelle aussi *sedré*, du nom de la partie la plus importante qui les compose, leur forme est très ancienne. Le patriarche d'Antioche Jean I (631-648) fut appelé *bar sedré* parce qu'il avait composé beaucoup de *sedré* liturgiques.

Mais il s'agit ici du *sedro* en propre et en prose. Car on trouve parfois des *sedré* rythmés, de même que pour

de se frapper la poitrine au seul moment de la procession des dons, à la grande entrée, à l'exclusion de tout autre ? Serait-il téméraire de conclure que les Arméniens, eux-aussi, attribuaient à l'encensement une vertu de purification des péchés ? Encore une question posée et qui attend une réponse. Les Arméniens et les Syriens, on le sait, ne se mettent guère à genoux, dans les offices liturgiques, que pour la pénitence et pour l'adoration du saint Esprit.

20. « A chaque hymne, on fait une prière », *Ethérie, Journal de voyage*, éd. Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 188.

les hutômé qui portent les noms de Ephrem, Balaï, Jacques de Sarug (toujours mètres, et non compositions).

Puisque, au ^{vii}^e siècle, on sentit déjà le besoin de composer des sedré pour toutes les fêtes, il faut s'attendre à ce que nous trouvions des collections de ces prières remontant à cette époque.

Cela nous est d'autant plus facile *qu'accidentellement* les sedré se sont trouvés réunis avec les pièces de chant des livres liturgiques. Par exemple, le monastère de s. Marc à Jérusalem possède un manuscrit pour les grandes fêtes de l'année : Noël, Epiphanie, Passion, Pâques, l'Assomption. Après l'Evangile, s'insèrent les homélies de s. Ephrem, de Jacques de Sarug, d'Isaac, ainsi que les lectures non évangéliques que les Jacobites de la Ville Sainte doivent accomplir, soit à Bethléem, soit au Jourdain, soit au Cénacle, soit au s. Sépulcre. Le ms. remonte au ^{xiii}^e siècle, mais lui-même n'est qu'une copie d'un texte qui peut remonter au premier millénaire.

Une collection complète des Hussôyé fut faite pour la première fois sur l'ordre de Michel-le-Grand. Le premier volume (il y en avait deux) se trouve à Paris et contient les hussôyé jusqu'à la Pentecôte. Il a été composé en 1198/99. Mais primitivement, il ne devait comporter qu'un seul volume. On en voit beaucoup d'exemplaires jusqu'au ^{xvii}^e siècle. Notamment Sachau I pp. 87 à 90, du ^{xiii}^e ou ^{xiv}^e siècle.

Les collections des hussôyé ont suivi ainsi, dans une certaine mesure, les développements du Fanqît, selon qu'il était divisé en trois ou quatre parties : quelquefois du commencement de l'année jusqu'au Carême, puis Carême et Passion, d'autres fois Passion tout seul : enfin Pâques et Pentecôte, etc...

Au contraire du Fanqît, les hussôyé ont été traduits et exécutés en arabe à partir du ^{xvii}^e siècle. Leur forme non rythmée ne les a pas préservés d'une traduction ; alors que les autres pièces poétiques du bréviaire ont toutes conservé leur langue originale, le syriaque.

Dom Julien PUYADE.

NOTE SUR LES MÈTRES POÉTIQUES SYRIAQUES

Dans l'article précédent, il a été question à plusieurs reprises des mètres poétiques syriaques, que tous les auteurs ont appelés jusqu'ici « mètre de s. Jacques, de s. Ephrem, ou de Balaï ». Nous préférierions pour notre part leur donner des noms plus spécifiques, ceux de : mètre *jacobien*, *éphrémien* ou *balaïen*.

Qu'on veuille bien nous excuser de ce néologisme ; il nous a paru nécessaire, si l'on veut toujours éviter des confusions regrettables.

Si l'on dit en effet « bo'ûto sur le mètre de s. Jacques », on laisse entendre que ce bo'ûto n'est pas l'œuvre de s. Jacques, mais qu'il est simplement composé sur son mètre (12 + 12 syllabes). Or, ce bo'ûto peut être tout aussi bien l'œuvre de Mar Jacques que celle d'un poète postérieur qui aura utilisé son mètre. Il en est de même pour les mètres de Mar Ephrem (7 + 7) et celui de Balaï (5 + 5).

Si par contre nous disons « bo'ûto de Mar Jacques » ou de « Mar Ephrem » (comme on le voit habituellement dans le bréviaire ferial des Maronites), ou encore de Balaï, le lecteur est normalement porté à comprendre que ce bo'ûto est de la composition de s. Jacques, de s. Ephrem ou de Balaï, alors que, en fait, il peut ne pas l'être, mais simplement composé sur l'un de ces trois mètres.

En utilisant le néologisme, on évitera toute confusion, et le lecteur comprendra que telle composition poétique est faite sur le mètre de s. Jacques, de s. Ephrem ou de Balaï,

sans affirmer ni infirmer son appartenance à l'un ou à l'autre de ces trois poètes.

Nous ne faisons d'ailleurs, en nous servant des termes *jacobien*, *éphrémien* ou *balaïen*, que traduire le syriaque qui désigne ces *bo'wôto* par le nom de *ya'qûboyto*, *afrémoyto* et *balayoyto*.

Le bréviaire maronite ne semble pas connaître cette dernière appellation, quoiqu'il utilise le mètre balaïen ; mais il le fait sous le nom « *Hoén l-ḥaṭôyé* » (= miséricordieux envers les pécheurs) qui constitue les deux premiers mots d'un *bo'ûto* très connu sur le mètre balaïen.

Nous devons ajouter qu'il existe un quatrième mètre (8 + 8) dont nous ne connaissons pas le père, et que nous appellerons jusqu'à ce que le nom de son inventeur soit révélé, le *mètre maronite*. Non pas que les Maronites soient les seules à s'en servir : les Syriens occidentaux d'Antioche, eux aussi, l'emploient, mais plus rarement. On le trouve, chez eux, principalement aux heures canoniales de la semaine sainte, et les strophes composées sur ce mètre sont appelées « *bôté d-ḥâšo* », c'est-à-dire « strophes de la passion », encore que ces *bôté* s'apparentent davantage aux *qôlé* qu'aux *bo'wôto*, à cause de l'alternance des vers longs et des vers brefs (16 + 4 + 4 + 16 ou, si l'on veut : 8 + 8 + 4 + 4 + 8 + 8).

Les Maronites, par contre, emploient ce mètre à chacune des grandes heures canoniales de leur bréviaire ferial, dans de petites poésies auxquelles ils donnent le nom de *sugyôto*, quoique ce nom ne corresponde pas exactement à la définition qu'en donne Duval (voir notre note 12 de l'article précédent). Certains de ces *sugyôto* sont en acrostiche ; d'autres ne le sont pas ; par ailleurs, rares sont ceux qui comportent un dialogue entre deux personnes ou deux groupes de personnes. Le *sugîto* maronite, malgré son nom, s'apparente beaucoup au *bo'ûto* jacobien dont il a la forme abrégée (4 + 4) + (4 + 4) syllabes au lieu de (4 + 4 + 4) + (4 + 4 + 4) au premier ; il en a également le sens, comme on peut le voir par ce *sugîto*

du bréviaire maronite à ramšo de mercredi, qui ne diffère pas sensiblement du bo'ûto jacobien du lilyo de mercredi, dans le même bréviaire maronite.

Sugîto récité le mercredi à ramšo :

Seigneur Jésus, Roi adorable ** qu  par ta passion
as vaincu la mort cruelle,

Fils de Dieu, qui nous a promis ** la vie nouvelle et
le royaume du ciel,

Eloigne de nous tous les dangers ** et instaure dans
notre monde la paix et la miséricorde.

Afin que, le jour de ton avènement, nous sortions à ta
rencontre, ** et que nous soyons trouvés devant toi selon
ta volonté.

Portant des palmes, nous louerons ton nom ** pour
ta grâce envers le genre humain.

Car tes miséricordes ont comblé notre nature mor-
telle * et ton amour s'est fortifié dans nos âmes.

Efface nos péchés par ton pardon, ** afin que nous
louions ton nom pour tes dons.

Par ta grâce, Seigneur, rends nous tous dignes ** de
louer et d'adorer ta divinité.

Que les yeux qui ont vu ici-bas ta gloire * voient là-
bas ta grande compassion.

Que les oreilles qui ont entendu la voix de tes com-
mandements ** n'entendent point, Seigneur, les voix de
la douleur.

Les bouches qui t'ont exalté dans les  glises, ** rends-
les dignes de chanter ta gloire.

De même les langues qui ont crié « Saint », ** unis-
les à ta gloire.

Que les mains qui ont porté en procession ton corps
et ton sang ** reçoivent de toi le pardon des fautes.

Les pieds qui ont marché dans le sanctuaire, ** don-
ne-leur de marcher dans la demeure des vivants.

A notre assemblée qui adore ta divinité ** accorde abondamment tous secours.

Qu'en nous demeure ton grand amour, ** et que par lui nous devenions plus parfaits, afin de te rendre gloire.

Ouvre ta porte aux supplications de nous tous, ** et que notre service monte jusqu'à toi.

Tourne vers nous ta face miséricordieuse, ** toi qui es bon, et éloigne de nous tout danger.

Et sans cesse nous te rendrons gloire, ** Seigneur, ainsi qu'à ton Père et à l'Esprit-Saint.

Bo'ûto jacobien du Lilyo de mercredi.

Fils de Dieu, qui t'es choisi des prêtres pour te servir, ** aie pitié des prêtres défunts qui se sont endormis dans ton espérance.

Que les mains des prêtres qui ont offert des sacrifices pour les pécheurs ** puissent applaudir parmi les chœurs de ceux qui te glorifient.

Que leurs doigts qui ont rompu ton corps et ton sang vivant ** saisissent les rameaux de la grande gloire et sortent à ta rencontre.

Que leurs bouches pures qui t'ont honoré par les psaumes de louanges ** chantent ta gloire dans le royaume avec tes saints.

Que leur douce voix qui, Seigneur, a crié vers toi : « Saint Saint », ** glorifie ton nom avec les êtres spirituels, le jour de la résurrection.

Et que leurs lèvres qui ont été des encensoirs pour t'apaiser ** chantent ta gloire au paradis, parmi les anges.

Gloire au Père qui s'est choisi des prêtres pour le glorifier ; ** Adoration au Fils qui leur a enseigné à célébrer ses mystères ;

Reconnaissance à l'Esprit qui descend et volette sur leurs sacrifices, ** et qui vient vers eux quand ils l'appellent. Bénie soit sa puissance.

*
**

Mais une question se pose, à laquelle il semble avoir été répondu depuis de nombreuses années, depuis que les orientalistes se sont penchés sur la littérature et la poésie syriaques. De combien de syllabes se compose chacun de ces trois mètres syriaques ? La question peut paraître à première vue oiseuse ; elle ne l'est pas.

Nous sommes tenté de dire, à l'encontre de tout ce qui a été affirmé jusqu'ici, que ces trois mètres ne se composent pas respectivement de 12, 7 et 5 syllabes, mais bien du double, soit : 24, 14 et 10 syllabes, chacun des vers étant divisé en deux hémistiches comprenant chacun 12, 7 et 5 syllabes.

Notre opinion n'est pas gratuite. Plusieurs arguments militent en sa faveur.

1° Tout d'abord, on n'a jamais rencontré un *bo'ûto*, ou toute autre poésie, composés sur l'un de ces trois mètres et comprenant un nombre *impair* de vers. Et si l'on examine de près ces vers, on s'aperçoit que, dans la très grande majorité des cas, le sens d'une phrase n'est complet qu'à la fin du deuxième hémistiche (12,7 ou 5 syllabes) du vers. Les exemples sont très nombreux et à la portée des lecteurs de l'Orient Syrien qui pourront s'assurer de ce fait en parcourant :

a) *pour le mètre jacobien* : l'homélie de Jacques de Sarug sur la foi du Concile de Chalcédoine (O.S. II, 2, p. 129 ss.) le *bo'ûto* sur l'Assomption de Marie (O.S. II, 3, p. 319), le *bo'ûto* sur la « Vigne Marie » (O.S. III, 3, p. 320 ss.), le *bo'ûto* de la page précédente etc.

b) *pour le mètre éphrémien* : le *madrôšo* de s. Ephrem sur la Passion du Christ, où on remarque que le mot « *Matin* » revient au commencement de chaque vers, soit après les deux hémistiches (7 + 7 syllabes) du vers (Fanqî V, p. 232 et O.S. II. 2, p. 201).

Loḵ šubho šafro Mšīho⁷ ** Dal-šafroḵ hu zaméntōn⁷
 B-šafro albeštōy l-Odom⁷ ** Šubho w-zīwo w-fayūto⁷
 Wab-šafro naḥté d-bezho⁷ ** Albeštōḵ Šehyūn smīto⁷
 B-šafro nfaq hwo mén Mešrén⁷ ** Haw 'amo da-sno
 [l-forqéh⁷
 B-šafro šlibéh som hwaw léh⁷ ** 'Al ketféh w-afqūy
 [da-nmūt⁷
 {Gloire à toi Christ-Matin ** qui nous as invités à ton
 [Matin.
 Le matin, tu revêtis Adam ** de gloire, de splendeur
 [et de beauté.
 Et, le matin, de vêtements de mépris ** te revêtit
 [l'aveugle Sion.
 Le matin est sorti d'Egypte ** ce peuple qui hait son
 [libérateur.
 Le matin ils lui imposèrent la croix ** sur l'épaule et
 [le sortirent pour le faire mourir. Etc...
 Il en est de même pour le mètre de Balai.

2° Le second argument est tiré de la récitation poétique. De même qu'autrefois, quand on voulait scander un vers alexandrin, on faisait une très légère pause après le premier hémistiché de 6 syllabes, à la césure, mais on ne s'arrêtait pour reprendre son souffle qu'après la fin du second hémistiché, de même les poètes syriens, quand ils lisent une poésie, sur l'un des trois mètres jacobien, éphrémien ou balaiën, font une très légère pause après le premier hémistiché de 12, 7 ou 5 syllabes, mais ne s'arrêtent pour respirer que le vers terminé, c'est-à-dire après les 24, 14 ou 10 syllabes. D'autant que le second hémistiché est en général étroitement lié, quant au sens, avec le premier.

3° Une troisième indication nous est fournie par l'analogie du mètre jacobien avec le mètre poétique arabe appelé ar-Rajaz. Le mètre jacobien est fondamentalement syllabique ; le mètre rajaz par contre met surtout l'accent

sur l'alternance des syllabes ouvertes et fermées¹. Mais tous deux se composent de deux hémistiches formés chacun par 3 groupes de 4 syllabes.

Voici une illustration du mètre jacobien :

Moryo moran⁴ / Moro d-'iré⁴ / wad-malaké⁴ ** Šma'
[bo'ûtan⁴ / wa-'béd rahmé⁴ / 'al nafšoṭan⁴.

(Seigneur, notre Seigneur, Seigneur des Anges et des
[Vigilants², ** Ecoute nos prières et prends nos
[âmes en pitié).

Le mètre arabe :

Mustaf'ilun⁴ / mustaf'ilun⁴ / mustaf'ilu⁴ **
[Mustaf'ilun⁴ / mustaf'ilun⁴ / mustaf'ilu⁴.

Or, il n'est jamais arrivé à l'idée de qui que ce soit de prétendre que le mètre arabe *rajaz* se compose de 12 syllabes, mais bien de deux hémistiches comptant chacun 12 syllabes.

4° Un quatrième argument peut être tiré du chant des bo'wôto. Il a été dit et répété que toutes les compositions poétiques syriennes avaient été faites pour être chantées (à l'exception des mimré destinés à être lus). Le chant doit donc nous donner une indication sur le nombre des syllabes dont se compose chaque mètre. Or, de même que, dans la psalmodie latine, tous les versets d'un même

1. Une syllabe ouverte est une syllabe qui se termine par une voyelle. *Jé - ré - mie* est composé de trois syllabes ouvertes. La syllabe fermée par contre est celle qui se termine par une consonne : *Es - dras*. L'alternance régulière, selon un mètre déterminé, des syllabes ouvertes et fermées, a son importance dans la poésie arabe, du fait que la voyelle d'une syllabe fermée est, d'une façon générale, plus longue que celle d'une syllabe ouverte. Dans le mètre arabe *rajaz*, le modèle *mustaf'ilun* se compose de quatre syllabes, dont la 1^{re}, la 2^e et la 4^e (*mus - taf - lon*), fermées, pourraient être représentées musicalement chacune par une croche pointée, alors que la 3^e syllabe (*'i*), ouverte, n'aurait la valeur que d'une croche simple.

2. C'est l'un des noms que les Syriens donnent aux anges.

psaume se chantent sur la même mélodie (compte tenu évidemment du nombre des syllabes, très variable dans une traduction), de même tous les vers d'un bo'ûto donné se chantent comme le premier. Si nous prenons le mètre jacobien ci-dessus et qui, chez les Syriens occidentaux, peut se chanter sur plus de 25 mélodies différentes selon les 8 modes de l'octoèchos, nous trouverons que, à quelques très rares exceptions près, le second hémistiche ne se chante pas comme le premier mais est la continuation de sa mélodie, tout comme le « *sede a dextris meis* » ne répète pas la mélodie de « *Dixit Dominus Domino meo* », mais en est la continuation.

5° Il est encore un argument, plus probant peut-être que les précédents ; c'est celui des bo'wôto en acrostiche. La première lettre de chaque vers suit l'ordre de l'alphabet syriaque : le premier vers commençant par un *Alef*, le second par un *Béth*, le troisième par un *Gômal*, le quatrième par un *Dôlat*, etc... Or, est-ce la première lettre des vers de 12, 7 ou 5 syllabes qui suit la progression alphabétique ? Nullement. La lettre alphabétique change toutes les 24 ou 14 syllabes ; et, pour les sugyôto maronites, toutes les 16 syllabes.

Voici, en exemple, le sugîto du ramšo de jeudi, dans le bréviaire maronite :

- A) O³ ḥaṭôyo⁴ / zu⁴ mén dîno⁴ ** w-mén šunôqo⁴ /
[dab-gyhâno⁴.
B) B'i mén horko⁴ / loḵ šubqôno⁴ ** W-šal mén
[morok⁴ / loḵ furqôno⁴.
G) Gbî loḵ raḥmé⁴ / qdom 'undôno⁴ ** D-lo mén
[mawto⁴ / šéd abdôno⁴.
D) Deḥlaw râbo⁴ / mo d-dayôno⁴ ** toba⁴ dîno⁴ /
[mén šebyôno⁴.
H) Haw gér d-émar⁴ / Zakoyo-no⁴ ** hu léh 'obéd /
[métđinôno⁴. etc...

3. Ici le syriaque écrit A mais prononce O.

Il nous semble que R. Duval est à mi-chemin de la vérité quand il écrit : « Les vers syriaques groupés deux par deux forment une phrase métrique, un édifice (bayto), comme disent les Syriens » (*La littérature syriaque*, 1907, p. 10). Bayto en syriaque s'emploie pour désigner un vers entier, les deux hémistiches d'un vers, tout comme en arabe le *bayt* désigne les deux hémistiches d'un vers donné, donc le vers complet. Mais dans un sens plus large, le bayto s'applique aussi à une strophe de plusieurs vers, comme nous l'avons vu pour les Boté d-hâšo.

En conclusion, nous dirions qu'il nous paraît beaucoup plus juste de dire que les mètres jacobien et éphrémien se composent respectivement de 24 et de 14 syllabes, et le mètre balaïen de 10, si ce n'est pas, pour les mêmes raisons que ci-dessus, du double, c'est-à-dire de vingt syllabes, les 5 syllabes qu'on lui attribue généralement n'étant que des subdivisions, comme les 4 syllabes du jacobien n'en sont que des subdivisions.

Les strophes ci-dessous, que les Syriens chantent tous les jours, en conclusion de l'heure de Sexte, en sont une confirmation :

Bo'ûto balaïen de Sexte :

Ba-šlût yoledtoḵ⁵ / w-kulhûn qadišayk⁵ ** hâso lan
[morân⁵ / w-anîḥ l-'anidayn⁵.

Duḵrôno d-Maryam⁵ / néhwé l-burkoṭan⁵ ** wa-šlûṭoh
[téhwé⁵ / šuro l-nafšoṭan⁵.

Nbiyé wa-šlihé⁵ / w-sohdé qadišé⁵ ** étkašaf wa-
[b'âw⁵ / raḥmé 'al kulan⁵.

Talo d-bûsômé⁵ / rus mor b-afayhûn⁵ ** d-abohayn
[w-aḥayn⁵ / da-škéb 'al sabrok⁵.

Šubḥo l-haw d-awréb⁵ / duḵron yolédteh⁵ ** w-naṣaḥ
[l-qadišé⁵ / w-naḥém l-'anidé⁵.

Ba-šlut yolédtoḵ⁵ / w-kulhûn qadišayk⁵ ** hâso lan
[morân⁵ / w-hâšo l-'anidé⁵.

(Par la prière de ta Mère et de tous tes saints **
purifie-nous, Seigneur, et ressuscite nos morts.

Que la mémoire de Marie nous soit une bénédiction **
et que sa prière soit un mur de protection pour nos âmes.

Prophètes, apôtres et saints martyrs ** suppliez et
demandez les miséricordes pour nous.

Répands, Seigneur, la rosée des délices ** sur nos
pères et nos frères qui se sont endormis sur ton espérance.

Gloire à celui qui a magnifié la mémoire de sa Mère, **
a donné la victoire aux martyrs et la résurrection aux
défunts.

Par la prière de ta mère et de tous tes saints **
purifie-nous, Seigneur, et purifie les morts).

G. KHOURI-SARKIS.

LA RENCONTRE DE SAINT EPHREM ET DE SAINT BASILE

(suite) ¹

III. *L'Encomium de saint Basile par saint Ephrem.*

M. Silvio Mercati a publié en 1915, dans un premier fascicule des œuvres de saint Ephrem — le seul, hélas ! qui ait jamais paru jusqu'à présent d'une collection qui promettait beaucoup — des discours en grec attribués à saint Ephrem sur Abraham et Isaac, sur saint Basile, sur Elie, et qui auraient été traduits du syriaque². Ce faisant, il suivait la voie ouverte vers la fin du siècle dernier par le grand helléniste Wilhelm Meyer³. Celui-ci, en effet, bénéficiant de tous les travaux sur l'hymnographie grecque accumulés depuis la découverte de dom Pitra en 1859 — la poésie syllabique substituée chez les Byzantins à la poésie prosodique —, avait pu retrouver la structure métrique du texte grec de plusieurs de ces pièces, et S. Mercati, son disciple à plus d'un point de vue, s'était appliqué à reconstituer le texte rythmé de ces mêmes versions. Problème délicat et curieux que la recherche, non seulement des mètres, mais aussi des causes de ces traductions rythmées. Nous allons nous occuper ici du

1. Cfr. *L'Orient syrien*, 1957, n. 3, pp. 261-284.

2. *S. Ephrem Syri Opera* (Monumenta biblica et ecclesiastica), t. I, fasc. I, Rome, 1915.

3. *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans *Abhandlg. der k. bayer. Akad. der Wissenschaften*, XVII, 2, (1885), p. 363 sv.

discours concernant saint Basile, connu dans la littérature sous le nom d'*Encomium* : Τοῦ μακαρίου Ἐφραίμ ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον.

On n'a pas retrouvé, jusqu'à présent, le texte syriaque de l'*Encomium*. Le manuscrit grec, d'œuvres et d'écritures variées, d'où le texte grec a été extrait pour être imprimé la première fois, le comporte en une écriture élégante et correcte du xvi^e siècle. Il avait appartenu à l'érudit parisien Gabriel Naudé, qui travaillait à la bibliothèque mazarine où le document passa ensuite, pour arriver finalement à la bibliothèque du Roi (Cod. paris. gr. 1100). C'est là que Cotelier en prit copie un peu plus tard, en y adjoignant une traduction latine pour ses *Ecclesiae Graecae Monumenta* (t. III, 1686, p. 54-67). Le texte grec seul de Cotelier fut repris tel quel, ou à peu près, dans l'édition d'Oxford de saint Ephrem faite par Thwaites en 1709. Enfin, il fut édité une troisième fois en grec et en latin dans l'édition romaine des œuvres de saint Ephrem (t. II grec-latin, 1743, p. 289-296). Mais chaque fois ce texte avait été imprimé à la manière des œuvres en prose, sans qu'on ait pu soupçonner la métrique de ses phrases.

Cependant, un autre texte grec, beaucoup plus ancien, avait été connu et exploité. L'humaniste flamand, Gérard Vossius, avait publié une édition latine des œuvres de saint Ephrem à Rome en 1589⁴ « ex antiquissimo MS. Codice graeco monast. Cryptacferat ». (actuellement Vat. grec. 1633). De fait, ce manuscrit n'était que du x^e ou xi^e siècle, mais il avait ceci de particulier que sa date coïncidait à peu près avec l'arrivée de saint Nil à Grottaferrata, où il fut conservé ensuite, d'où présomption en faveur d'une tradition italo-grecque. S. Mercati (p. 122-123) a fait une description minutieuse des interpolations et des substitutions qui ont été faites dans ce texte de l'*Encomium*, montrant d'une manière évidente que le copiste de cette époque n'avait eu nullement conscience du caractère poétique de la pièce. Combefis imprima la traduction latine de Vossius dans sa *Bibliotheca Patrum Concionatoria*, t. VII (Paris, 1662, p. 41-43), avec la

4. P. 225-230 ; 2^e éd. Cologne, p. 722-728.

mention « *interpolata ac stylo nova* », sans avoir pris connaissance, cependant, du texte grec correspondant.

Pour son édition, S. Mercati a pu recourir à la collation de cinq manuscrits, dont le meilleur — et ce fut sa fortune — était un codex athonite de l'année 1227 (Pantocrator, 86), précieux surtout parce que la ponctuation y suivait de très près la division rythmique des strophes (un signe étant interjeté toutes les sept syllabes). Outre les manuscrits que nous avons déjà signalés, deux autres avaient pu être étudiés encore par lui : l'un de St-Sauveur de Messine, de l'année 1308, l'autre du fonds Barberini, du XVIII^e siècle, dépendant du manuscrit athonite⁵.

De tout ceci nous pouvons conclure que si la tradition rythmique de l'*Encomium*, était perdue dans l'Italie grecque à l'époque de saint Nil, elle ne l'était pas à l'Athos au XIII^e siècle ; au moins y figurait-elle encore graphiquement.

Abordons maintenant, au sujet de l'*Encomium*, trois questions : 1^o son origine et son authenticité ; 2^o la rythmique grecque de ses strophes ; 3^o le témoignage de la rencontre des deux saints qui y figure.

I. — ORIGINE ET AUTHENTICITÉ DE L'ENCOMIUM.

Le premier érudit qui se soit occupé de cette question est le calviniste français André Rivet qui, dans son *Criticus sacer* paru à Dordrecht en 1619, bien longtemps avant l'impression du texte grec de Cotelier, déclara que l'encomium n'était pas de saint Ephrem et n'avait pu être écrit en syriaque, en raison des jeux de mots qui s'y trouvent et qui n'ont de sens qu'en grec : saint Basile est appelé par exemple la « base des vertus » (Βασίλειος =

5. Mercati mentionne encore deux autres mss du monastère de S. Pantéléimon qu'il n'a pas collationnés (Pantel. 568, du XVIII^e s. et Pantel. 858 des XVIII^e et XIX^e s.), et un autre cité par Montfaucon, dont il n'a pu trouver la trace (cfr. l. c., p. 120). — On pourrait ajouter à cette liste deux mss de Kavsokalibion au Mont Athos, indiqués par Eustratiadès dans son catalogue (Paris, 1930, nos 133 et 134), mss du XVIII^e, du XIX^e ou même du XX^e s.

βασις) etc... Rivet a pu fonder son affirmation soit sur la connaissance d'un manuscrit grec qu'il ne cite pas, soit même sur la simple traduction latine éditée par Vossius, en 1589, où l'expression « *Basilius basis virtutum* », suffisamment claire, révélait l'allusion. Tillemont a essayé de réfuter cet argument en recourant à d'autres cas similaires qui n'avaient pas dérouté les savants ; Cotelier, qui édita le texte grec, et avait dû remarquer les assonnances, ne s'y était du reste pas arrêté⁶.

Un autre argument de poids contre l'authenticité, argument qui n'était pas connu au xvii^e siècle en raison de l'ignorance de la date véritable de la mort de saint Ephrem, antérieure, nous l'avons dit, à celle de saint Basile⁷, est le caractère élogieux de la pièce, dans laquelle on a souvent voulu voir un genre d'oraison funèbre. Il n'y a pas d'argument absolu qui prouve que celle-ci n'ait pas été prononcée du vivant même de saint Basile, et ne puisse revêtir ainsi le caractère laudatif d'un *Encomium* proprement dit. Si elle est inauthentique, elle peut avoir été écrite soit après la mort de saint Ephrem, et rattachée à son nom, mais du vivant de saint Basile, sous forme d'*Encomium*, soit après la mort de celui-ci, sous forme d'*Epitaphios* ou éloge funèbre. Les arguments internes ne peuvent décider ni dans un sens ni dans l'autre. D'autre part, l'attribution à saint Ephrem est absolument géné-

6. Cfr. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VIII, (Paris 1702), p. 744.

7. Cfr. *L'Orient Syrien*, l. c., p. 279. — La date de la mort de S. Basile en 379 était admise par les savants du xvii^e siècle. Lorsque J. S. Assémâni publia en 1719 sa *Chronique d'Edesse*, (*Biblioth. Orientalis*, t. I, p. 397), il corrigea l'opinion reçue de la mort de S. Ephrem survenue en 379 et la reporta, suivant les indications de la chronique, en 373. Mais son respect pour les documents syriaques lui fit reporter aussi, en conséquence, la mort de S. Basile à six mois avant S. Ephrem. Les historiens postérieurs, après quelques hésitations (Cfr. ZINGERLE, *Biblioth. der Kirchenväter, Ephraïm von Syrien*, Kempten, 1870, t. I. p. 27, n. 1), ont reconnu qu'on ne pouvait tabler sur les légendes des Vies et Actes de S. Ephrem en faveur d'une datation quelconque, et s'en sont tenus rigoureusement depuis lors à 373 pour S. Ephrem et à 379 pour S. Basile.

rale dans la littérature. La question a été longuement étudiée par S. Mercati, qui a suggéré l'hypothèse suivante : l'*Encomium* n'aurait été originairement qu'une simple relation, quasi immédiate, de la visite d'Ephrem à Basile, et ne serait qu'une de ces narrations poétiques dans lesquelles le saint laisse aller son âme en des effusions édifiantes, comme nous lui en connaissons beaucoup. Le traducteur grec y aurait introduit des modifications de sens et de coloris — jeux de mots, figures de rhétorique, etc... — ce qu'il aurait fait avec d'autant plus d'aisance après la mort de saint Basile, renforçant ainsi les louanges en vue d'un panégyrique. Mais tout ceci est lié à l'argument de la métrique, dont nous allons nous occuper tout de suite. Car la raison principale à faire valoir contre l'authenticité de la pièce, depuis les découvertes de W. Meyer et de S. Mercati, est son caractère rythmé et la spontanéité de sa phrase poétique. Cependant, ce motif serait anéanti si, comme il y a des raisons de le croire, la versification était à cette époque un art particulièrement cultivé par les traducteurs grecs de pièces syriaques de ce genre.

II. — RYTHMIQUE DE LA PIÈCE.

Les recherches de dom Pitra l'avaient jadis amené à cette conclusion, qui a été depuis substantiellement admise par les savants : « Tel est le secret des hymnographes. Négligent la distinction des mètres classiques, écartant la nuance fugitive des longues et des brèves, tombées peut-être en désuétude dans la prononciation vulgaire, ils ont eu recours à un élément invariable, visible, palpable, au nombre syllabique, tel qu'il a fini par prévaloir dans les langues modernes »⁸. Dans une lettre à son confrère dom Chamard, le même auteur avait, un peu plus tard, prolongé sa remarque en ces termes : « Qui a commencé, des Grecs ou des Syriens ? Ce qui est certain, c'est que quand les Grecs recommencent en grand, au ix^e siècle, les Orientaux finissent, et que Romanus, Anastase, André, Cosmas, Jean Damascène commencent au milieu des Syriens. Je reste convaincu que tout vient de saint Ephrem

8. *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867, p. 21.

et des Syriens. Le vers syllabique, indépendant des brèves et des longues, est aussi opposé au génie des Grecs qu'il est exclusivement propre aux Syriens »⁹. J.-W. Bickell arriverait aux mêmes conclusions¹⁰. W. Meyer démontra de son côté d'une manière précise que les hymnes d'Ephrem devaient être regardées comme les modèles des *kontakia grecs*¹¹.

Or, les conclusions de S. Mercati vont à la rencontre des précédents, quant à la pièce dont nous nous occupons et aux autres du même recueil : « Il serait long d'énumérer, dit-il, les nombreux et solides arguments, tant internes qu'externes, qui affirment que toutes — ou presque toutes — ces œuvres sont traduites du syriaque, bien que pour un petit nombre d'entre elles seulement on conserve le texte original, et qu'elles aient été de diverses manières manipulées et mêlées à des œuvres inauthentiques »¹². Seulement, nous ne nous trouvons plus ici devant une imitation de la versification syriaque par les Grecs, mais devant une reproduction en grec de pièces poétiques syriennes, adaptée à la structure métrique de celles-ci. C'est à partir des œuvres de saint Ephrem qu'on est surtout à même de le constater.

Sozomène raconte dans son *Histoire ecclésiastique* que beaucoup des discours de saint Ephrem furent traduits de son vivant, et qu'on ne cessa pas d'en traduire encore après sa mort. De plus, il fait remarquer que les œuvres d'Ephrem ne sont pas comme celles des Grecs, qui perdent une grande partie de leur charme quand on les traduit, « mais qu'elles conservent au contraire en grec l'élégance

9. A. BATTANDIER, *Le Cardinal Jean-Baptiste Pitre*, Paris, 1893, p. 527.

10. *Regulae metricae Biblicae*, Innsbruck, 1879, p. 3.

11. MEYER, l. c. Cfr. E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949, p. 7 sv. — Ces pages étaient écrites lorsque nous avons eu connaissance de l'excellent article du P. I.-H. DALMAIS. *L'Apport des Eglises syriennes à l'hymnographie chrétienne*, paru dans le fasc. 3 de 1957 (pp. 244-260) de cette revue, en même temps que la première partie de notre étude. Nous ne pouvons qu'y renvoyer.

12. S. MERCATI, l. c., p. XII.

qu'elles avaient dans l'original »¹³. Il importe de faire l'exégèse de cette remarque. Voici le texte grec de Sozomène : Ἀλλὰ καὶ Ἑλλήνιν ἀναγινωσκόμενος, ἐπίσης τῷ Σύροις εἶναι θαυμάζεται.

Les traducteurs latins de Sozomène ont compris différemment cette phrase. L'humaniste Musculus traduit : « *Sed et graecus lector ex æquo admiratur quod homo syrus talia dicit* », faisant du lecteur grec le sujet de ἀναγινωσκόμενος¹⁴. Christophorson, qui n'est pas toujours très fidèle, l'avait comprise à peu près dans le même sens : « *Sed cum graecus etiam illa graece legat, perinde ac admiratur atque si syrus esset et syriace legeret* »¹⁵. Valois, dont il importe de relever le mérite parfois oublié¹⁶, critiquant ces deux traductions, leur oppose la sienne beaucoup meilleure : « *Sed dum graece legitur, non minus admirationi est quam dum syriace* »¹⁷. Tâchons de serrer le texte encore plus près et disons : « Lorsqu'il est lu aussi en (tant que) grec, on peut admirer la qualité qu'il a comme syrien ». Or, ceci est à remarquer. En effet, cette phrase est parfaitement intelligible si l'on se reporte à des traductions rythmées des œuvres de saint Ephrem. Les Grecs, grands admirateurs de poésie, pouvaient retrouver de cette manière, en lisant les œuvres du saint, l'euphonie même du texte original.

Sozomène était du reste à même de porter un jugement ici. D'origine palestinienne, il connaissait la langue syriaque¹⁸ et avait en tous cas l'amour de sa région et de tout ce qui pouvait s'y rattacher. Ce qu'il nous dit de saint Ephrem nous le montre, à ce qu'il semble, désireux de souligner les mérites du grand docteur syrien. De plus,

13. P. G., 67, 1088.

14. Ibid., 1087, n. 23.

15. Ibid.

16. Cfr. sur Valois (Valesius), les remarques pertinentes de H. GRÉGOIRE, *La « Vita Constantini »*, dans *Byzantion*, XIII (1938), p. 576 sv. et 583.

17. P. G. 1087, n. 23.

18. Cfr. G. RICCIOTTI, *Sant'Ephrem Siro*, Rome, 1925, pp. 55-56.

les pages qu'il a consacrées aux martyrs persans sous la persécution de Sapor II ainsi que ses récits concernant le monachisme de Palestine et de Syrie¹⁹ le révèlent en possession de sources syriaques ignorées de son contemporain Socrate, dont le plus souvent il ne fait, pour le reste, que s'inspirer.

Le témoignage de Sozomène est précieux ici. Nous pouvons croire qu'il y eut dans le monde syro-hellène de la fin du iv^e siècle des admirateurs de saint Ephrem soucieux en même temps de faire connaître la culture syriaque aux Grecs, et qui aient réussi, du vivant même du saint, et en raison de sa grande renommée, à le traduire en grec d'une manière aussi adéquate que possible au point de vue de la forme, jusqu'à reproduire la frappe métrique de ses œuvres originales²⁰. Qu'à ce jeu il ait fallu broder à l'occasion, et farcir un peu le vocabulaire, qui s'en étonnerait ? C'était du reste le moindre des soucis des lettrés de ce temps-là. Que les traducteurs aient été jusqu'à faire d'un *Encomium* un panégyrique de Basile après la mort de celui-ci, pour l'inscrire en leur répertoire, nous ne sortirons point non plus de la vraisemblance en le supposant. L'hypothèse de S. Mercatī nous paraît sur ce point très justifiée. Le fait est à relever, nous l'avons dit déjà, qu'à partir de ce moment, cette manière de scander la phrase poétique, si peu dans le génie des anciens, s'est répandue

19. Cfr. VALOIS, dans *P. G.*, 67, p. 23 sv.

20. Un passage connu de Sozomène (texte latin dans *P. G.* 139. [Nicet. Choniat.], 1390 C ; texte grec dans l'édition de THÉODORE de L. Parmentier, GCS, XIX [1911] p. XCII) dit que, selon Théodore de Mopsueste, la psalmodie antiphonée aurait été transposée du syriaque en grec. Théodore croit pouvoir attribuer ce fait à des savants antiochiens, notamment à Flavien d'Antioche et à Diodore de Tarse — Une note récente du dernier fascicule de la *Revue Biblique* (juillet 1957) sur « II Pierre, II, 18 d'après l'Ephrem grec » de Mme HEMMERDINGER-ILIADOU tâche de répondre, d'après ce texte, à la question « Où et quand Ephrem a-t-il été traduit du syriaque ? » (p. 400). « C'est à Antioche, dit-elle, que les œuvres d'Ephrem ont dû être traduites du syriaque en grec ». — Cfr. aussi R. DEVREESE, *Théodore de Mopsueste*, Rome 1948, p. 95, n. 2.

jusqu'à devenir bientôt presque la seule en usage dans les textes liturgiques byzantins.

III. — LA RENCONTRE DES DEUX SAINTS D'APRÈS L'ENCOMIUM.

L'Encomium ne contient guère que des données assez générales, plus ou moins édulcorées, de l'histoire de saint Basile, et ne fournit que peu d'indications sur la vie de saint Ephrem. La rencontre des deux saints semble cependant avoir été la raison foncière de tout le poème, qui, à supposer l'authenticité de la pièce, n'aurait sans doute pas existé sans elle. Trente strophes sur les deux cent trois du poème nous la racontent dans un style où les détails historiques sont quelque peu larvés par la poésie, mais avec une certaine abondance, et ce que nous y lisons correspond en substance à ce que nous avons trouvé déjà dans les autres sources. Nous les traduisons ci-après, selon le texte de Mercati et sa numérotation des strophes²¹, en respectant autant que possible la disposition des termes, à moins qu'une inversion nous oblige à un enjambement. L'auteur se propose d'ourdir la laine des brebis spirituelles, et de tisser avec leur toison une tunique aux teintes variées. Il voit un jour un splendide bélier, d'une toison magnifique, et ce bélier, c'est Basile :

Οὗτός ἐστιν ὁ πιστός
καὶ σοφὸς Βασίλειος,
ὁ τὸν τῶν Καππαδοκῶν
ἐπισκοπήσας χώρον. (Str. 11).

Suit alors le tissage : une longue série d'exclamations, puis le récit de la visite :

[63]
Le Seigneur eut donc pitié de moi :
une occasion étant survenue,
allant dans quelque ville,

[64] *J'y entendis*
une voix qui me disait :

21. S. MERCATI, l. c., p. 153 (str. 63) à 159 (str. 94).

« Lève-toi, ô Ephrem,
et mange des pensées ²² ».

- [65] *Et répondant, je dis
avec beaucoup d'inquiétude.
« D'où pourrais-je, Seigneur,
manger des pensées ? »*
- [66] *Et il dit, s'adressant à moi :
« Il y a dans ma maison
le vase royal (σκεῦος τὸ βασιλικόν) ²³
qui te donnera la nourriture ».*

22. Nous avons ici une allusion évidente à un passage des *Actes* (10, 13 ; vision de Joppé), où le Seigneur apparaît à Pierre affamé, et lui dit durant une extase : « Lève-toi, Pierre et mange » etc. Quelques strophes plus haut, du reste (str. 44), S. Basile nous est montré se nourrissant de pensées divines, et le vase de la vision de Joppé est cité (str. 50).

23. Autre allusion au livre des *Actes* ; tout d'abord 10, 11, où, dans la vision de Joppé, Pierre voit un vase descendant du ciel ; ensuite 9, 15, où le Seigneur dit à Ananie que Saul sera un « vase d'élection », expression qui se retrouvera équivalamment plus loin (str. 78) à propos de S. Basile. — A remarquer que les allusions aux personnages bibliques (spécialement de l'Ancien Testament, avec applications à S. Basile, sont fréquentes dans tout l'*Encomium*. Nous le verrons plus loin encore à propos de l'*Encomium* de Grégoire de Nysse. Plusieurs auteurs ont cru longtemps que ce genre d'éloquence — *Synkrisis* — était propre à la littérature grecque, et que, en l'occurrence, elle constituait ici un argument contre un original syriaque de la pièce. Cet argument a été développé longuement encore par S. SCHIEWITZ, dans son ouvrage *Das morgenländische Mönchtum* (III, Mödling, 1938, p. 114 sv.) dont le t. III sur le monachisme syrien mésopotamien et perse a paru en 1938, plus de vingt-cinq ans après les autres, et sans les retouches nécessaires (Cfr. *Analect. Bolland.* 1941, p. 309 sv.). Cet auteur, qui consacre presque 70 p. à S. Ephrem et plusieurs à l'*Encomium* de S. Basile (pp. 114-117), a même ignoré l'existence des travaux de S. Mercati. Or ce dernier s'était appliqué à montrer que la *synkrisis*, déjà employée par les Livres Saints (*Eccli.* 48-50 et *Hébr.* 11), n'était nullement une particularité des rhéteurs grecs, mais avait été également utilisée par des écrivains τῆς ἐλληνικῆς παιδείας ἀρεστοί comme Afraate et Ephrem lui-même. (L. c., p. 132).

- [67] *Etonné grandement
de ces paroles,
me levant, je me rendis
au temple du Très-Haut.*
- [68] *Et comme lentement je montais
vers le vestibule,
et que je me penchais avec avidité
par le portail,*
- [69] *Je vis dans le Saint
des Saints le vase
magnifiquement exposé
devant le troupeau,*
- [70] *Débordant d'une variété
de paroles divines,
et les yeux de tous
étaient fixés sur lui.*
- [71] *Je vis le peuple
nourri quant à l'esprit,
et la veuve et l'orphelin
pris en plus grande pitié.*
- [72] *Je vis là des larmes
couler comme un fleuve,
et la toison de la vie,
resplendir comme l'or devant tous.*
- [73] *Et le pasteur lui-même,
sur les ailes de l'Esprit,
faire monter des supplications
et redescendre avec des enseignements.*
- [74] *Je vis l'Eglise
bien ornée,
et la bien-aimée
toute parée ²⁴.*
- [75] *Je vis les sentences de Paul
les enseignements des prophètes,
la loi des évangiles
et la révérence des mystères.*

24. Apoc. 19, 7 ; 21, 2.

- [76] *Je vis là l'utile
et salulaire discours,
jusqu'au ciel même,
atteindre son sommet dans la foi,*
- [77] *Et pour tout dire,
toute cette assemblée
des rayons de la grâce
éclairée.*
- [78] *Tout cela étant ainsi amené
au plus haut degré de la piété,
par le vase choisi
du royaume,*
- [79] *J'en louai le sage
et bon Seigneur,
qui glorifie ainsi
ceux qui le glorifient.*
- [80] *Après qu'eut pris fin
l'assemblée,
je ne sais comment, fut
connue ma présence à l'homme (de Dieu),*
- [81] *Et appelant à lui
mon indigence,
par l'interprète
il me demanda :*
- [82] *« Es-tu Ephrem qui a plié
ton cou,
et qui as porté le joug
de la parole du salut » ?*
- [83] *Et répondant, je dis :
« Je suis Ephrem,
qui s'est dépourvu lui-même
du don céleste »,*
- [84] *Et m'ayant embrassé,
cet homme divin
me donna
un saint baiser.*

- [85] *Ayant préparé une table
de nourriture sortie
de son âme sage
et sainte et fidèle,*
- [86] *Assaisonnée, non pas
d'aliments corruptibles,
mais toute remplie
de pensées incorruptibles,*
- [87] *« De quelles œuvres
pouvons nous, disait-il,
bien apaiser
le Seigneur à notre endroit ?*
- [88] *Comment de nos péchés
endiguerons-nous l'attaque,
et comment à nos passions
fermerons-nous l'entrée ?*
- [89] *Et comment acquerrons-nous
la vertu apostolique,
et comment apaiserons-nous
le juge équitable ? »*
- [90] *Alors, me lamentant,
j'ai crié vers lui :*
.....
..... 25
- [91] *« O Père saint,
éclaire-moi plutôt toi-même,
Père, protège-moi,
faible et indolent.*
- [92] *Conduis-moi par le droit chemin
qui dirige bien,
et rends componct
mon cœur de pierre.*

25. Deux versets — peut-être encore une strophe supplémentaire — manquent dans le texte. Sans doute, comme le fait remarquer Mercati (l. c., p. 182), en comparaison avec d'autres passages similaires de S. Ephrem, l'auteur introduisait-il ici le discours direct.

- [93] *Sur toi m'a rejeté
le Dieu des esprits,
pour que tu guérisses
mon âme malade.*
- [94] *Amène toi-même
la barque de mon âme
vers les eaux de la vie
et du repos.»*

On a pu retrouver dans cette pièce, ramenés généralement à des proportions plus sobres, les éléments des récits légendaires qui ont été reproduits dans les deux premières parties de cette étude. Certains ont cru que, sous le voile d'un style tout rempli de poésie, nous nous trouvions ici devant le récit authentique de la rencontre ²⁶, celui-là même qui aurait donné lieu aux enjolivements postérieurs. Pour faire avancer la question, il faudrait retrouver au moins une partie du texte original syriaque présumé, lequel est jusqu'à présent toujours resté inconnu.

IV. L'Encomium de saint Ephrem attribué à saint Grégoire de Nysse.

On ne nous en voudra point de donner à cette dernière partie un développement moins long qu'aux trois premières. Après ce qui a été dit, l'*Encomium* attribué à Grégoire de Nysse ne présente plus, au point de vue de la rencontre, qu'un intérêt diminué. Voici comment la visite d'Ephrem à Basile y est relatée :

Lorsque (Ephrem) arriva, conduit par l'Esprit-Saint, à Césarée de Cappadoce, il y vit et connut cette bouche de l'Eglise, à savoir ce chantre d'or ²⁷ de la doctrine, Basile ; et lorsque le vieillard l'aperçut, il commença de le vénérer par des paroles louangeuses. Et même, par la perspicacité de son œil intérieur, il vit une colombe reposant sur son

26. S. MERCATI, l. c., p. 141.

27. ἡ χρυσὴ ἀηδὼν littéralement « le rossignol d'or », secondairement, le chantre, la flûte.

*épaule droite, lui insufflant les paroles de sagesse qu'il exposait au peuple. Et c'est instruit par cette digne et vénérable colombe que Basile commut le voyage de ce saint Père, et qu'il était Ephrem le Syrien. Ils jouirent mutuellement de leur présence, en sorte que ce voyage ne fut pas inutile à Ephrem*²⁸.

Ce récit ne nous apporte à peu près rien de neuf en comparaison de ceux du pseudo-Amphiloque et des Actes syriaques. Peut-être pourrait-on y remarquer quelque insistance sur la relation avec l'Esprit-Saint : l'œil intérieur d'Ephrem voit une colombe qui inspire l'évêque, et c'est par elle aussi que celui-ci lit dans les cœurs. Dans la recension parisienne des Actes syriaques, c'est, nous l'avons vu, d'une colonne de feu qu'il est question²⁹. Mais les autres recensions parlent également d'une colombe.

L'attribution de l'*Encomium* à saint Grégoire de Nysse, frère de saint Basile, a été contestée. Déjà Tillemont, devant le *pro* et le *contra*, préférerait ne pas trancher³⁰. Il semble douteux que dans une cité retirée comme Nysse, où vivait Grégoire, la renommée de saint Ephrem ait pu, avant 394, époque de la mort du saint évêque, être assez grande pour présenter l'intérêt d'un panégyrique qui, comme le contexte semble le dire, se rapportait à une fête déjà annuellement célébrée. Saint Basile avait parlé, — si les interprétations les plus bienveillantes sont justes, — de saint Ephrem comme d'un Syrien instruit, mais sans même le nommer. Il eut fallu que son prestige ait grandi subitement en quelques années pour le mener en si peu de temps à ce degré de célébrité. D'autre part, le style de la pièce paraît être d'une main un peu plus rude que celle de Grégoire de Nysse, quoique en maint endroit on y retrouve quelques-uns des mêmes procédés littéraires, comme la *syncrisis* ; mais ce genre était si répandu dans l'antiquité chrétienne qu'on ne peut y voir un véritable argument³¹.

28. P. G., 46, 833.

29. L'Orient syrien, 1957, 3, p. 276.

30. Mémoires, l. c., p. 735. — Cfr., pour l'état de la question, Ricciotti, l. c., p. 50 sv., et Schiewitz, l. c., p. 117 sv.

31. S. Basile est comparé par S. Ephrem dans son

Autre chose : l'œuvre attribuée à Grégoire de Nysse semble tendancieusement grécisante, et aurait eu pour but, selon certains ³² d'accréditer dans les milieux grecs la personne d'un docteur syrien, appartenant à une race de moindre qualité. On a voulu voir dans une phrase de l'*Encomium* et peut-être non sans raison, la preuve du dédain des Grecs pour les Syriens, et le désir d'excuser saint Ephrem d'être de ceux-ci, tache qui, cependant, ne nuira pas à sa grandeur : « Cet Ephrem, lisons-nous, dont le nom est dans la bouche de tous les chrétiens, Ephrem, dis-je, le Syrien, car je ne rougis pas de l'origine de celui dont la vie m'honore tant » ³³. Les Grecs étaient réputés par leur suffisance, aussi bien chez les Syriens que chez les Latins. « *Graeci qui sua tantum mirantur* », disait déjà Tacite ³⁴, « *genus hominum in laudes suas effusissimum* » écrivait Pline ³⁵.

Un peu plus loin, le panégyriste rapproche Ephrem de Basile : « Presque en tout lieu où luit le soleil, dit-il, il (Ephrem) est connu, et il n'est inconnu qu'auprès desquels l'est également le grand luminaire de l'Eglise qu'est Basile » ³⁶. Le critère de l'ignorance, en hagiographie, est de ne point connaître saint Basile ; mais là où celui-ci n'est pas ignoré, saint Ephrem ne peut l'être non plus. Tendance nette à mettre Ephrem sous la mouvance du grand docteur cappadocien. Notons aussi que, d'après la légende, le grand bénéfice que retira Ephrem de sa visite

Encomium à Abel, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Aaron, Josué, Phinéas, Samuel, David, Elie, Elisée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel et les trois enfants, Pierre, Paul, Thomas, Matthieu, Marc, Luc, Jean etc. (Cfr. *Mercati*, l. c., p. 119) ; S. Ephrem est honoré, dans l'*Encomium* de Grégoire, à peu près suivant la même liste (*P. G.* 46, 841 sv.). Notons que Théodoret commence son chapitre sur Jacques de Nisibe de la même manière (*P. G.*, 82, 1294).

32. RICCIONI, l. c., p. 52.

33. *P. G.*, 46, 821.

34. *Annales*, II fin.

35. *Hist. nat.*, 3,5.

36. *P. G.*, 46, 821-822.

à Basile, est d'avoir obtenu de Dieu, par son intercession, de pouvoir parler grec. Quelques Syriens, pour se venger peut-être, ont fait parler aussi le syriaque par Basile, mais celui-ci n'avait rien demandé. D'autres ont voulu que ce soit Ephrem lui-même qui, — en conséquence du miracle — ait écrit ses poèmes dans les deux langues. Prétention vaine : Ephrem a toujours ignoré le grec. Tout laisse percevoir ici une rivalité de race, rivalité qui existe encore.

Mais, au dessus de tout cela, le fait le plus frappant au point de vue qui nous intéresse ici, est l'insistance à rapprocher les deux saints : saint Basile, d'une part, le plus célèbre des docteurs grecs du IV^e siècle en Orient, celui qui représente le mieux à la fois la culture grecque la plus pure, l'esprit évangélique, la sainteté, la doctrine et l'éloquence, et qui est en un mot, la gloire de son Eglise ; Ephrem, d'autre part, humble moine syrien, sans autre qualité, à part sa sainteté extraordinaire, que son prodigieux talent d'hymnographe et de prédicateur. Dans l'aurole de la légende, il représente, auprès de Basile, l'Eglise syrienne tout entière. Ephrem, attiré par le prestige d'un saint grec de haute réputation, se voit loué par celui-ci comme nul autre.

Cette sorte de canonisation de saint Ephrem par saint Basile a été embellie un assez grand nombre de fois, et sous diverses formes, dans la littérature postérieure : nous en avons vu de nombreux témoignages. N'y a-t-il pas lieu de croire que ceux qui ont contribué à ce développement aient été surtout des Syriens de langue grecque, désireux de faire valoir, en leur plus éminent personnage, toutes les richesses de leur Eglise, dont les Grecs se montraient parfois dédaigneux, et de faire s'incliner devant lui le plus grand de leurs docteurs ?

Un effort considérable a manifestement été fait du temps de saint Ephrem ou très peu après lui, pour propager dans le monde grec l'influence des Syriens³⁷. Ce qui en est resté de plus marquant semble avoir été la métrique de leurs hymnes qui, à partir de ce moment, s'est infiltrée

37. Cfr. I. H. DALMAIS, *l. c.*, p. 258.

à Byzance, puis de là dans le monde latin, où le mètre syllabique commença bientôt aussi à prévaloir. On pourrait parler aussi des mélodies syriennes, mais ce phénomène se rattache à une influence bien antérieure. Un autre fait, qui est demeuré également, est la traduction grecque de beaucoup d'œuvres de saint Ephrem, et l'entrée de celui-ci dans la littérature ascétique et liturgique du monde byzantin. L'Occident ne le connaîtrait que peu et plus tard, mais le monde oriental se l'intégra dès lors définitivement ³⁸.

Le malheur voulut que, à partir du V^e siècle, l'Eglise perse tout d'abord ait revendiqué son autonomie pour des raisons politiques qui furent bientôt étouffées de prétextes théologiques contre les conciles des empereurs byzantins ³⁹. Après la querelle du nestorianisme, celle du monophysisme antichalcédonien détacherait du monde religieux méditerranéen les Syriens de la Mésopotamie et de l'Osrohène, et ainsi une séparation bientôt définitive rendrait imperméables l'une à l'autre ces deux chrétientés.

Il n'en reste pas moins que la rencontre de saint Ephrem et de saint Basile demeure une histoire nostalgique, et on ne peut l'évoquer sans aspirer à ce qu'elle représente ⁴⁰.

D.O. ROUSSEAU

38. Les œuvres complètes de S. Ephrem ont été traduites plusieurs fois en Russie au XIX^e siècle. Cfr. C. KERN, *Les Traductions russes des textes patristiques*, Chevetogne, 1957, p. 68.

39. Cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* Paris 1948, 1, p. 26-28.

40. A noter que, au cours de trois dernières années (1955-1957), le *Corpus Scriptorum christianorum orientalium* de Louvain a consacré huit volumes aux œuvres de S. Ephrem : R. M. TONNEAU, *Sancti Ephrem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (t. 153 syr., t. 152 trad.) ; Ed. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (t. 155, syr., t. 154, trad.) ; Ed. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contre Haereses* (t. 170, syr., t. 169 trad.) ; Ed. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (t. 175, syr. t. 174. trad.).

PHYSIONOMIE D'UN MOINE SYRIEN : PHILOXÈNE DE MABBOUG

Sympathique visage, simple et divers : homme de pensée et homme d'action, homme du désert et homme du monde, homme de foi et homme de science, travailleur de l'esprit et travailleur de la terre, médecin des âmes et médecin des corps, maître écrivain et dont le style est celui d'un poète autant que d'un prosateur. Dans tous ces traits s'en révèle un qui les modèle tous : c'est un contemplatif. Il contemple le Créateur et la créature, la créature en rendant grâce au Créateur, le visible où il voit aussitôt l'image de l'invisible. Toutes ses activités procèdent de là, et par là sont parfaitement simples. Telle est la physionomie de Philoxène de Mabboug, telle du moins, qu'elle se révèle dans ses Homélies, et sans doute n'est-il pas inutile de le connaître là pour le bien comprendre dans sa vie publique, dans ses luttes dogmatiques et ses démarches politiques, qui procèdent probablement, elles aussi, du même esprit. Philoxène est simple, tout d'une pièce, et ne se divise pas.

Ce moine, adonné à la contemplation, nourrit sa pensée de l'Écriture Sainte. Que l'on jette seulement un coup d'œil sur la table de ses citations scripturaires et le trait sera sensible. On verra aussi l'auteur sacré qu'il préfère parmi tous les autres : nous avons fait dix colonnes de citations, et sur les dix, tous les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament en occupent sept, tandis que le seul saint Paul en remplit trois. Et Philoxène ne cite que les auteurs sacrés : il n'a que deux courtes citations d'auteurs spirituels et il ne les nomme même pas.

Mais laissons cet indice assez matériel de son étude, et lisons un passage de la mercuriale contre le gourmand à qui il reproche véhémentement sa paresse intellectuelle, son dédain de la lecture des Livres Saints, outre sa tiédeur spirituelle. (368) « Il compte pour des fables superflues

l'explication des Livres Saints. Leur interprétation l'endort. Il estime que ceux qui les lisent n'ont rien à faire. Il compte pour témérité et bavardage d'y penser ».

Et dans l'homme penché sur la Sainte Ecriture on discerne le lutteur qui s'arme pour la défense de la foi. « Le gourmand appelle dispute la recherche de la vérité ; discorde, le zèle pour Dieu ; perturbateur, celui qui combat pour la vérité. Là où il est demandé du courage et du zèle pour la foi, il conseille que tout le monde se repose et reste chez soi. Si on lui dit : Lève-toi, montre du zèle pour Dieu, il répond : je ne suis pas placé pour cela ». On sent Philoxène bouillir du zèle de la foi quand il dit cela.

Il va de soi que l'auteur des Homélies est un directeur d'âmes. Nous avons déjà vu dans sa spiritualité ce qu'il entend par direction. Il estime que le seul directeur est l'Esprit-Saint, l'Esprit de la liberté, et il travaille à ce que son disciple conquière cette liberté spirituelle qui est la perfection. Il le mène à la conquête de sa liberté. Et avec quelle énergie ! « Notre nature est faite pour vaincre, et donc tu vaincras. Les passions sont faibles et faites pour être vaincues : elles n'ont de force que celle que nous leur donnons. La table est un poste de combat ». Lutter, vaincre, ce sont les mots qui reviennent le plus souvent dans son vocabulaire. Il n'est cependant pas un stoïcien : il n'y a de victoire que celle de la grâce de Dieu donnée à la prière, mots qui reviennent aussi souvent que celui de combat. Ce directeur est fin et circonspect : il prend garde que la victoire ne soit que celle d'une passion sur une autre, et le passage d'une servitude à une autre. Or il s'agit de conquérir la liberté, et il n'y a de liberté que celle de l'Esprit-Saint. On entend là l'écho de saint Paul.

Et lui-même ne veut pas seulement enseigner ce qu'il a appris de ses maîtres et devanciers, mais aussi ce qu'il a expérimenté lui-même, et il ne veut pas non plus que son disciple n'entende que ses paroles, mais qu'il entende Dieu parler avec lui : la foi est essentiellement un acte libre. Et si Dieu parle et est entendu avec lui, alors le maître et le disciple tireront également profit de la parole. (160-161) « Parlons de la crainte de Dieu avec un esprit qui craint Dieu et servons-nous de la parole pour notre utilité personnelle et pour le profit des autres, comme le

donne la grâce de Dieu. Car ce n'est pas pour paraître savants que nous écrivons, mais pour faire passer nos profits chez les autres. Et celui qui entend, si ce n'est pas pour le plaisir qu'il écoute la parole de Dieu, s'il ne la reçoit pas comme une science humaine, et s'il ne l'apprend pas pour en faire un métier de vaine gloire, donne en tout temps des fruits divins de sa personne. L'enseignement qui est donné avec science et qui est entendu avec discernement produit des fruits spirituels des deux côtés, dans la langue de celui qui le sème et dans l'oreille de celui qui le reçoit, si du moins celui qui enseigne est un véritable maître et non le canal de l'enseignement des autres ».

Philoxène entend donc engendrer son disciple à sa propre vie. Il est père. Et du père il a tous les sentiments. L'amour : (9) « Mes bien-aimés écoutons la voix vivante de Dieu qui nous a appelés pour nous donner la vie. (52) Viens écouter, ô disciple, la voix de ta mère, viens sucer le lait vivant au sein vivant de la mère qui t'a fait naître ». La sollicitude : 19 « Il faut que les maîtres considèrent que leur sont confiés les fils d'un roi céleste, dont le père est roi, le frère, roi, et la mère, reine, et qu'ils soient intérieurement aussi bien qu'extérieurement attentifs à leur garde et à leurs progrès ». La tendresse (147) : Le simple, méprisé, sanglote : « Ils se moquent de moi, ils me regardent comme un sot ! » — Ne sois pas chagrin, ô disciple. Réjouis-toi de ta simplicité : non seulement elle te rend cher devant Dieu, mais elle te fait aussi aimer les hommes, même ceux qui te méprisent te chérissent. Ce n'est pas par haine qu'ils te méprisent mais par suffisance ». La sévérité (194) : « La crainte convient naturellement à l'enfance. C'est la crainte qui conduit l'homme jusqu'à l'âge de raison. Il faut donc que la crainte accompagne le disciple qui commence dans le chemin de la justice ». Naturellement, il ne s'agit pas de craindre Philoxène mais Dieu. Et encore, de ne pas craindre seulement le juge futur, à l'annonce de ses châtiménts, mais de « craindre le juge présent, qui peut ôter de l'âme son souvenir et la faire mourir » (168). Au besoin, l'ironie et la colère : on les sentira en lisant les homélies orageuses contre la ruse et contre la gourmandise.

Philoxène n'est pas toujours en prédication. Il a

d'autres occupations. Lesquelles ? On est tenté de les deviner dans les comparaisons qu'il fait continuellement des choses invisibles du monde spirituel avec les choses visibles du monde corporel. La méthode en elle-même n'est pas de son invention : c'est celle de l'Evangile. Et beaucoup de ses comparaisons lui viennent de là aussi. Il n'est pas architecte parce qu'il bâtit « la tour » de la vie spirituelle, ni bûcheron parce qu'il abat les arbres stériles, ni potier parce qu'il défend au vase d'argile de juger le potier, etc... C'est entendu. Mais il a tant de complaisance pour telle ou telle comparaison, lui aurait-elle été suggérée par l'Evangile, il la reprend si fréquemment, il en détaille l'objet matériel avec tant de précision et même de technique, qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il est assez versé dans cet ordre de choses. Nous inclinons à le penser pour la même raison que nous avons cru pouvoir dire tout à l'heure que, dans l'Ecriture Sainte, il lit surtout saint Paul.

Que de fois, par exemple, il parle de médecine ! Dans des pages entières ! Ne serait-il pas médecin ? Il ne serait certainement pas le seul parmi les clercs de son temps et de son pays. Au reste, ne faut-il pas que dans le monastère, un frère soit médecin ou infirmier pour les autres ? (20) « Il nous faut être des médecins pour nous-mêmes et les uns pour les autres. Pour nous-mêmes d'abord car il n'y a pas de médecin qui ne se soigne lui-même avant de soigner les autres ; mais si ce sont les autres qui sont malades, la loi de la médecine — voilà un terme de professionnel — lui demande de courir à leur soulagement. Il nous faut d'abord savoir, comme les médecins, les causes des maladies — il a fait de la diagnostique — et ensuite appliquer des remèdes qui n'augmentent pas le mal — et de la thérapeutique — : qui est-ce qui vous a fait cette ordonnance ? C'est tout le contraire qu'il fallait faire ! — Il y a des remèdes mélangés et composés par les médecins — et de la pharmacie. Toutes les maladies se guérissent par leurs contraires — l'homéopathie n'existait pas encore —, celles qui viennent du froid par les plantes chaudes, et celles qui viennent de la chaleur par les plantes rafraîchissantes, celles qui viennent de l'humidité, par les plantes asséchantes — il a fait de l'herboristerie : à côté de la maladie

est posée la plante qui la soulage, à côté de l'ulcère, le pansement qui guérit. (494) Lorsque la cause a été enlevée par laquelle ont germé les maladies, avec la cause sont arrachées les maladies qu'elle a fait naître — voilà une déclaration de principe apportée de l'École de médecine.

Et voici Philoxène au chevet des malades : (239-240) « Les malades généralement — voilà un mot de praticien — désirent leur perte plutôt que leur profit et ce qui est contraire à leur santé plutôt que ce qui les guérit... Celui qui est enflammé par la fièvre désire boire de l'eau froide ; il demande à en boire bien qu'elle lui soit nuisible, et il se met en colère contre ceux qui la lui refusent ; mais un médecin sage — Philoxène — ne lui répond pas, parce qu'il sait que c'est un désir aveugle qui demande ce qui est contraire à sa santé. Un médecin sage ne suit pas la volonté des malades et n'acquiesce pas à leurs convoitises nuisibles à leur santé, mais il les tire de force — Philoxène est toujours énergique en médecine corporelle comme en médecine spirituelle — vers ce qui est utile à leur guérison et leur apprend à combattre — il est toujours combatif — leur désir, pour se mieux porter ». Le voici qui panse un ulcère : (295) « Celui qui soigne habilement un ulcère — Philoxène — enlève le pus qu'il y a dessus au moyen de drogues mordantes et énergiques — Philoxène en a apporté de sa pharmacie — et c'est ensuite qu'il applique le pansement qui construit une chair nouvelle ». Et il revient une seconde fois sur le pansement de l'ulcère : (422) « Les médecins enlèvent et nettoient la pourriture d'un ulcère avant de poser l'emplâtre qui construit et fait croître une chair nouvelle ».

Il y a des frères douilletts qui l'appellent pour rien : (390) « S'il lui vient un petit bouton sur le corps, c'est une tumeur grave ; s'il lui arrive une légère lassitude, c'est une maladie dangereuse. La moindre indisposition lui est une raison de suspendre son office. Il ressasse ses douleurs devant tout le monde, pour persuader ceux qui l'entendent qu'il se fait violence pour assurer son service dans le monastère ». Philoxène le secoue : « Sais-tu la cause de tes maladies ? Eh bien tu manges trop. Naturellement le gourmand ne le laisse pas dire : « Si tu lui conseilles de diminuer sa nourriture et de se garder de

l'excès de l'huile et du vin, il te regarde comme un ennemi de sa vie : il vaut mieux pour lui endurer des douleurs que de résister à son ventre, si peu que ce soit ».

Car ce médecin sage estime que la sobriété est le remède préventif de presque toutes les maladies : (375) « L'enseignement des médecins en est témoin, — Philoxène a donc suivi leurs cours — eux qui connaissent mieux que tous la santé et la maladie du corps puisque leur enseignement est l'art qui a été trouvé pour le soutien du corps — et il a beaucoup admiré ses maîtres — : s'ils sont interrogés, ils commandent la sobriété en tout temps, et outre cela la nourriture maigre, afin que les artères ne soient pas remplies par le chyme vivant qui les obstruerait — voilà des mots savants —. Et ils ont mis dans leurs écrits — Philoxène les a donc lus — que la nourriture est la cause de toutes les douleurs du corps et que, si elles naissent d'autres causes, l'excès de nourriture les fait croître et rend complètement inutiles les secours de la médecine ».

Philoxène ne refuse pas ses services hors du monastère. Il « court » où on l'appelle. Et il soigne des riches et des pauvres. Il a une préférence marquée pour les pauvres — préférence de médecin, mais aussi de moine. « Les riches, leur ventre crève d'intempérance : avant d'avoir digéré et évacué — encore des mots de technicien — une première nourriture, ils se jettent sur une autre... ! » Et voici des symptômes observés méthodiquement : « A eux le tremblement du corps, le branlement de la tête, le sommeil pesant, le baillement, la bouche pâteuse. Le pauvre, lui, ne suspend pas à son corps le poids des humeurs — encore un mot de technicien — ; s'il lui arrive, à son insu, — Philoxène l'excuse — de prendre trop de son aliment maigre, son travail reçoit le poids de son aliment, se faisant son médecin sans le moyen des médicaments : le travail est le médecin et le médicament, le panseur et le pansement, le guérisseur et la guérison. Je ne dis pas qu'il n'arrive pas de maladies aux pauvres, mais je dis que la maladie du pauvre est facile à guérir et l'humeur de son corps bénigne, et qu'il recouvre facilement la santé avec les médicaments qui lui sont apportés » — que Philoxène lui a apportés —.

Le voici même qui fait des accouchements. Il va écrire là-dessus deux fois huit longues pages : 160 à 267 et 337 à 344. Ce n'est pas parce que cette opération l'intéresse plus que les autres, mais parce qu'il va lui comparer l'accouchement spirituel qui, lui, l'intéresse par-dessus tout. Et il faut dire encore qu'il y a là une réminiscence des Evangiles : « La femme, quand elle accouche, etc... ». Mais ce court passage d'Evangile aurait-il retenu à ce point son attention s'il n'avait pas été de la partie ? Il va donc nous faire assister complaisamment, comme un chef de clinique ses élèves, à toutes les phases de l'accouchement : le baptisé, dans le monde est comme le fœtus dans les entrailles... Le renoncement aux biens du monde est la vulve par laquelle il sort des entrailles... Il vient du monde au désert où on le débarrasse des passions qui l'enveloppaient dans le monde comme on coupe la membrane dont le fœtus était enveloppé dans les entrailles !

La médecine ne le prend pas à tel point, que la règle ne lui demande aussi, comme à tous les frères, de travailler au jardin. Et cela aussi est dans ses goûts, visiblement, car il en parle presque aussi souvent que de la médecine et avec autant de technique. Là encore, il y a des réminiscences de l'Ecriture : le semeur, la charrue, les épines et les chardons, la bonne terre. Mais il y a aussi l'expérience : (154) « Il y a une qualité dans les terres qui leur fait recevoir les arbres et les plantes et donner des fruits plus facilement que d'autres » : (50) « La foi est la haie des plantations du Christ et toute plante qui se trouve à l'intérieur de cette haie appartient au Christ ; les plantes qui sont à l'extérieur sont des plantes sauvages ; ou bien elles ne portent pas de fruit, ou bien, si elles en donnent, les animaux sauvages et les oiseaux les font tomber et les font perdre. Et s'il arrive qu'ils restent, ils sont secs ». Philoxène entretient donc la haie du jardin. Il veille aussi à en éliminer les chardons et les « *injussa gramina* », comme dit Virgile. (148) Autre chose est de sarcler les chardons, nettoyer la terre, la préparer et la mettre en état de recevoir la bonne semence et les beaux plants, cela c'est la simplicité qui le fait, et autre chose est le champ ensemencé, planté, portant des

fruits, et regardant — *sic* — quelle est la récolte et si elle a été ramassée et mise dans les greniers, cela c'est l'œuvre de la pureté.

Celui qui a écrit cela a travaillé dans un jardin. Il y a coupé un arbre et il n'a pas pu en extirper la souche : (553) « Il s'est remis à germer par l'humidité de l'eau ». (596) « Si un arbre est secoué à sa racine et que sa racine qui était solidement plantée dans la terre se relâche, ses feuilles se fanent, ses fruits s'étiolent, tout son aspect est changé ».

Philoxène n'est pas toujours dans son monastère. Il est sur les chemins pour aller prêcher ses homélies, depuis les bords du Tigre jusque sur les bords de l'Euphrate. Naturellement il marche à pied. Le voici sur la route romaine : « Il y a des indications et des bornes milliaires qui sont placées sur le côté des chemins pour jalonner la route des voyageurs, afin qu'ils ne s'écartent ni à droite ni à gauche ». Il n'y est pas seul, des marchands font route comme lui : « C'est pour le ventre que les marchands marchent sur les chemins ». Mais il lui faut souvent quitter la route et prendre des pistes : « En voyant les pas de ceux qui ont marché dans ce chemin, nous y avançons sans crainte de nous égarer ». En route, ce contemplatif du monde intérieur contemple aussi le monde extérieur. Il jouit de la vue des panoramas : « Les montagnes sont un voile devant la vue et on ne peut pas voir ce qui est au-delà, à moins d'arriver au sommet ou de s'être avancé pour les dépasser ». Il est surpris quelquefois par le soir avant d'arriver : (536) « Lorsque le soleil s'incline vers l'Occident et à mesure qu'il descend, les ombres s'allongent et croissent sur la terre — *maioresque cadunt altis de montibus umbrae* — elles guettent la marche de la lumière et autant qu'elles la voient descendre autant elles montent, degré pour degré, mesure pour mesure, ligne pour ligne, jusqu'à ce que la lumière se soit complètement couchée et obscurcie. Alors l'ombre monte complètement couvrir la terre et il se fait une nuit obscure. Et dès lors, on se heurte à tous, on ne voit plus devant soi ».

Ce Syrien est amoureux de la lumière comme un Grec. C'est encore de la lumière du soleil qu'il tire le plus de comparaisons, pour faire sentir la beauté de la

lumière de la parole de Dieu (77) : « De même que l'œil sain et pur reçoit le rayon qui lui est envoyé sans travailler et qu'il considère la lumière aussitôt qu'il est ouvert de son propre pouvoir, parce que sa vue est saine, de même l'œil de la foi qui a été mis dans la pupille de la simplicité, reconnaît la voix de Dieu aussitôt qu'il l'entend, et la lumière de sa parole se lève en lui et il se lance joyeusement au devant d'elle ».

— (410) : « Les rayons du soleil s'obscurcissent dans un air agité et troublé, et bien que la lumière soit auprès de sa sphère avec la richesse de sa plénitude, elle est enténébrée dans le corps du monde ; de même aussi, considère, au sujet de l'âme dans laquelle est rassemblée la lumière de la science comme la lumière de la nature dans la sphère du soleil, que, lorsque le cœur est troublé comme l'air, les rayons de la science de l'âme sont arrêtés ».

Il arrive enfin que Philoxène, pour une raison ou pour une autre, est obligé de faire des séjours dans le monde. Il s'y comporte de la manière la plus naturelle et s'y fait tout à tous. Il est moine, mais « honnête homme ».

Il mange comme tout le monde : (455) « Quand tu seras un spirituel et un homme libre tu seras sans blâme, en tout ce que tu prendras en nourriture ; tu n'alourdiras pas ton cœur en mangeant de la viande et tu n'obscurciras pas tes pensées en buvant du vin, comme il est écrit au sujet des anges : *Ils mangèrent de la viande et burent du vin chez Abraham*. Deviens sans passion, et mange comme les anges chez Abraham, et tu ne seras pas blâmé ».

Il entre partout et il parle avec tout le monde : (482) « Lorsque tu seras dans la liberté du Christ, tu te mêleras avec tout le monde avec autorité — c'est-à-dire de ta propre autorité — et tu parleras avec tout le monde, et ta conversation avec les femmes sera sans crainte... Tu entreras dans toutes les maisons et tu salueras tout le monde. Tu seras tout avec tous, étant un, sans changement, pour l'utilité de tous ».

Il ne se voile pas la face devant un beau visage : (560) « Regarde la femme d'un œil pur, comme une œuvre gracieuse de Dieu et glorifie le sage ordonnateur qui l'a composée et aimée... et par la beauté de la femme, vois

aussi la beauté de l'ouvrier ». On peut penser de là que sa conversation avec les femmes est toujours courtoise.

Il entend les potins sensationnels des terrasses de café : (520) « Un homme, jusque-là renommé pour sa chasteté, a été vu porter une prostituée sur son épaule par les places de la ville et se promener avec elle avec tous les signes de la débauche... Tous ceux qui l'ont vu en sont indignés. L'histoire fait le sujet de toutes les conversations partout où on en a entendu parler ».

Il assiste aux jeux athlétiques : (11) « Les athlètes commencent par se mettre en garde l'un en face de l'autre, pour se provoquer, enfin ils accèdent à la lutte complète ». Et cela l'a intéressé et il s'en souvient, car il y compare la lutte du désir du corps et du désir de l'Esprit : (528) « Le désir jette les mains sur tous les membres du corps et les saisit comme un athlète son adversaire pour lutter avec lui. L'intelligence est assise en spectatrice sur la hauteur de la science — Philoxène sur les gradins de l'amphithéâtre — et elle retire un enseignement de la lutte, et elle s'instruit de la victoire et de la défaite de l'un ou de l'autre parti ».

Enfin, comme il a fait des stations dans l'antichambre de l'Empereur pour faire déposer quelque évêque chalcédonien il s'est fait dire, en attendant d'être introduit, comment il se présenterait, jusqu'à la démarche, le regard, la voix, et jusqu'où il lui sera permis de parler devant le roi... Devant le roi, il n'est pas permis à tout le monde de montrer de l'amour, mais de la crainte et de la soumission... Quand le roi est à distance, tous les fonctionnaires aussi se font craindre ; mais le roi s'est-il fait voir avec autorité, eux qui étaient craints, sont saisis de crainte à leur tour... » Philoxène s'amuse et rit sous cape.

Cependant, Philoxène hausse les épaules à la vue du monde qui s'agite au service du ventre. Il a hâte de rentrer et de retrouver les quelques lentilles et le calme de son monastère : (459) « Le monde se fatigue pour le ventre... Pour lui, les marchands marchent sur les chemins, les matelots s'avancent sur les mers, les cultivateurs endurent la fatigue, les artisans travaillent dans les villes, les esclaves servent les maîtres et les maîtres achètent leurs esclaves... Regarde le monde entier, les uns monter, les autres des-

cedre, les uns aller, les autres venir, l'un crier l'autre vociférer, l'un se quereller, l'autre se battre, le voleur dévaliser, le brigand enlever sur les chemins ceux qui s'approchent, les guerriers rangés sur les frontières, les royaumes divisés contre eux-mêmes, les généraux révoltés contre le roi, le roi combattant pour garder son pouvoir, les juges recevant des présents, les avocats vendant leur plaidoirie. Vois les élèves, pourquoi ils apprennent, et les maîtres pourquoi ils enseignent. La cause de tout cela, c'est uniquement l'amour du ventre ». *Et tout pour la tripe*, dira Rabelais.

Philoxène a regagné sa clôture. Il écrit ses homélies. Elles sont destinées à la lecture publique. Il ne les écrit donc pas comme des traités, mais comme des discours, et Budge les a bien intitulés : « *The discourses of Philoxenes* ». Il « parle à son homme » qu'il connaît bien, dont il fait le portrait dans les homélies contre la ruse, contre la gourmandise, pour le lui mettre sous les yeux comme un miroir. Et avec son style, il lui parle avec tout son humour aussi. On a pu voir dans les citations que nous avons faites mainte proposition cadencée, rythmée, frappée, ciselée, toujours claire et limpide, comme la pensée de son auteur si amoureux de la lumière. Il excelle dans les comparatives bien symétriques et bien équilibrées, et dans un parallélisme qu'il tient sans doute des poésies sapientiales bibliques. Car il est poète.

Il y a des passages qui, à nous, occidentaux, peuvent sembler manquer de goût littéraire, et qui risquent de nous agacer, par exemple, cet interminable morceau de thérapeutique spirituelle des numéros 22 et 23 : « Préparons donc contre chacune des passions le remède qui lui est contraire : contre le doute, la foi ; contre l'erreur, la vérité ; contre le soupçon, la certitude ; contre le mensonge, la franchise, etc... » Il y en a deux pages. Mais qu'est-ce, au fond, que ce morceau ? C'est une imitation des traités de thérapeutique que Philoxène apprenait par cœur à l'école de médecine, dans ce temps et ce pays où le maître et les élèves venaient au cours sans livres, avec leur seule mémoire, et récitaient ces préceptes en se balançant tous ensemble en mesure, comme fait le texte. Les moines de Philoxène apprendront de même sa thérapeutique.

Ne quittons pas Philoxène sans prendre notre place à une petite scène suave, où il discute avec ses frères sur le sens de l'Écriture (392) : « on en est à la discipline de la table, « poste de combat », dit Philoxène. Et en effet, un combat s'engage. Un frère entend « pouvoir manger de tout et ne s'abstenir d'aucun aliment » car, dit-il, en citant Notre-Seigneur lui-même : « Ce n'est pas ce qui entre dans le ventre qui souille l'homme ». Philoxène lui rétorque cette autre parole : « Celui qui veut être mon disciple, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix — car selon lui le commencement de la justice de la croix, c'est l'abstinence — et qu'il vienne après moi ». Son confrère allègue un autre passage : « Ils lui servirent un rayon de miel », puis un autre : « Tout ce que Dieu a créé est saint et il n'y a rien qui soit rejeté si c'est pris avec action de grâces », puis un autre : « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange ». Philoxène s'impatiente : « Tu te sers des paroles sans les comprendre ! » Et lui aussi cite ses textes : « Vous êtes morts au monde... Il est bon que nous ne mangions pas de viande et que nous ne buvions pas de vin... C'est par beaucoup d'afflictions qu'il faut entrer dans le royaume de Dieu... Dieu détruira les deux, le ventre et les aliments ».

Ils pourraient discuter ainsi à perte de vue, sans se rencontrer avec l'Écriture, car ils sont l'un et l'autre hors du propos du texte sacré, eux le tirant à l'ascèse et le texte étant écrit pour la foi. Mais, et c'est là que nous voulions en venir, Philoxène, s'il avait devant lui un parfait, parvenu à la liberté spirituelle, lui dirait : Tu auras raison de faire ainsi, à l'occasion, quand il faudra te faire tout à tous. Mais il a devant lui un gourmand qui ne veut être que tout à soi. Philoxène est tout entier dans cette petite altercation : homme de la règle et homme de la liberté, de la règle pour conquérir, avec la grâce de Dieu, la liberté.

Intelligence simple et qui nous confond aujourd'hui où nous opposons contemplation et action. Cette opposition n'est pas dans son livre ; à plus forte raison n'est-elle pas dans sa personne.

Eugène LEMOINE

UNE PAGE DE L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE MARONITE

(suite)*

DEUXIÈME PARTIE

La réintégration du Patriarche 'Awwâd

L'Affaire portée en Congrégation.

A Rome, la Session Générale que tint la Propagande, le 15 février 1712, était déjà en possession d'une lettre du Commissaire Apostolique, datée du 2 septembre de l'année précédente, et rédigée après la démission de 'Awwâd. Cette lettre disait, entre autres choses, que les auteurs responsables de toute cette pénible affaire se réduisaient à quelques fanatiques, et que les accusations portées contre le patriarche déposé provenaient de sources peu sûres, certaines même n'ayant été formulées que sur le tard¹. Toute la procédure pouvait être considérée comme illégale, parce qu'on y avait eu recours à la violence. Enfin, le Commissaire demandait à la Congrégation de convoquer les témoins des deux partis pour une confrontation, une fois que serait arrivé à Rome G. Hawwa.

* Cfr. *L'Orient Syrien*, Vol. II, fasc. 4, p. 367.

1. *Acta* vol. 82, f. 75. Le Commissaire déclare dans sa lettre qu'on avait eu recours à la torture pour obtenir des aveux, et que seuls un prêtre et un laïc du personnel domestique du patriarche avaient témoigné de la mauvaise conduite de ce dernier, mais après la déposition.

porteur du dossier. La décision romaine fut prise dans ce sens².

Entre temps, G. Hawwa était retenu au « Lazaretto Vecchio » de Venise, à bout de ressources³. Une fois à Rome, il remit un courrier volumineux, qu'Assém'âni se hâta de compulser et de traduire. D'autres lettres suivirent. On eut beaucoup de difficultés à les dépouiller⁴. Outre les informations contradictoires, les lettres mêmes de 'Awwâd, au sujet de sa culpabilité et de sa démission, étaient parfois déconcertantes. La Congrégation décida de procéder par chapitres. On se mit au travail et la priorité fut donnée à l'examen des pièces regardant les accusations.

Nous avons, dans la série des *Acta*, la « ponence » du cardinal Fabroni, présentée à la Session générale du 20 mars 1713, consacrée tout entière à l'affaire de 'Awwâd⁵. Lors des sessions particulières, tenues les 30 mai et 2 août 1712, on n'avait pu prendre une décision, faute de données suffisamment claires.

Mais Assém'âni ne perdait pas son temps. Il avait réussi à jeter une certaine confusion dans les rangs des adversaires de son parent : dans une lettre aux évêques et aux seigneurs du Kesrouane, il affirmait que le S. Siège était sur le point de déclarer le patriarche innocent, attendu que les griefs portés contre lui étaient dépourvus de valeur ; que, à Rome même, l'évêque d'Ehden, qui se montrait récalcitrant, risquait d'être dépossédé de son

2. *Ibid.*, f. 77 : « Rescriptum : Expectetur D. G. Eva Hawwa cum justificationibus ».

3. Un billet, appuyé par une recommandation du nonce apostolique et envoyé à la Congrégation en date du 22 Janvier, n'était pas encore signalé dans la Session générale du 15 Février. On envoya à Hawwa 25 écus pour lui permettre de poursuivre son voyage jusqu'à Rome. Cf. *Acta*, v. 82, f. 137v-138 : Session du 29 Février.

4. Les résumés que nous en avons sont un chef-d'œuvre de rapidité en même temps que de précision. Presque tous sont de la propre main d'Assém'âni.

5. *Acta*, v. 83, ff. 164-177. Le cardinal Fabroni avait proposé l'étude de cette affaire une semaine auparavant ; mais on préféra y consacrer une séance spéciale ; *Ibid.* f. 153v.

diocèse, peut-être même jeté en prison, ainsi d'ailleurs que le carme Elie-Hyacinthe⁶. Cette lettre, au dire du supérieur du couvent de Ḥariṣa, provoqua une grande « costernazione, confusione e pentimento »⁷. En outre, la Congrégation avait informé Fra Lorenzo du rappel à Rome du principal perturbateur, celui dont faisait mention Assém'âni dans sa lettre.

La Session générale du 20 mars 1713.

Dans cette session, le cardinal Fabroni présenta un résumé des documents qui provenaient des deux camps. De cette masse de témoignages, souvent contradictoires, il ressortait que le retour de 'Awwâd se heurterait à une vive opposition de la part d'une partie importante de la population, fanatisée par des agents qui avaient en main et la force et l'argent. Le commissaire pour arriver plus facilement à ses fins, avait été un peu trop condescendant avec eux, ce qui eut pour résultat de les confirmer dans leur opposition⁸. Une fausse nouvelle que fit circuler au Liban un ancien élève de Rome, Paul Lenci, jeta encore de l'huile sur le feu. Lenci prétendait que Ar-Rayfûni avait été confirmé comme patriarche, à la place de 'Awwâd. Cela déclencha une avalanche de signatures en faveur de Ar-Rayfûni⁹.

Celui-ci ne restait pas inactif. Il dépêcha deux autres messagers, dont son propre frère. De Rome, ils devaient pousser jusqu'à la cour de Louis XIV, pour se plaindre des ingérences de Poullard¹⁰.

6. *Ibid.* f. 167.

7. *Ibid.* On ne saurait justifier totalement cette manière d'agir ; en fait, cette lettre, si elle fit quelque bien, ne manqua pas d'exciter la haine des fanatiques.

8. *Ibid.* f. 164v.

9. Cette nouvelle fut communiquée au commissaire par le P. Girolamo da Trapani, supérieur du couvent franciscain de Ḥariṣa.

10. *Acta*, v. 83, f. 300. Le même Poullard fit savoir au commissaire que Jésuites, Capucins et Carmes Déchaux lui avaient reproché son parti pris

Tous ces faits furent portés à la connaissance des cardinaux. Ils furent informés également de la tenue, au Liban, d'un conciliabule au cours duquel l'anti-patriarche et les évêques qui lui étaient fidèles, sur l'instigation du carme Elie-Hyacinthe, avaient décidé de réagir à la lettre d'Assém'âni¹¹. Le carme avait intérêt à faire le plus de bruit possible, afin de donner à penser au S. Siège que la déposition avait été faite sous la pression irrésistible des masses. Mais il reçut l'ordre de quitter le pays ; il ne s'y décida pas tout de suite, mais fit signer des protestations en sa faveur¹². La Congrégation renouvela son ordre, le 13 mars : elle avait acquis la certitude que ce missionnaire était la cause première de tous les troubles¹³.

Une décision définitive concernant le retour de 'Awwâd ne fut pas chose aisée à prendre pour les cardinaux. En effet, d'après des renseignements ultérieurs du commissaire, l'hypothèse d'un schisme n'était pas à exclure, au cas où le S. Siège aurait imposé la réintégration, avant de préparer l'opinion à la soumission¹⁴.

Si l'on annulait l'élection d'Ar-Rayfûni, tout le monde, à part quelques évêques et seigneurs, se serait soumis.

11. Dès le lendemain de la déposition, les évêques Jean de Mar Challita et Georges de 'Aqûra s'étaient rétractés, et avaient écrit en faveur de 'Awwâd. *Acta*, v. 83, f. 165v.

12. *Ibid.* f. 173v. qui se réfère aux pièces envoyées par Ar-Rayfûni et cinq évêques à la Congrégation, et au Supérieur Général des Carmes.

13. *Ibid.* f. 174v. On sait d'autre part que Ar-Rayfûni songea à se soumettre, et à aller demander pardon au patriarche qui était alors à Saïda, mais il fut retenu par le P. Elie-Hyacinthe. Cf. Lettre de Poullard à Pontchartrain, 15 mai 1713. apud RISTELHUEBER, 234.

14. On se rendait compte, d'un jour à l'autre, que le zèle intempestif de Poullard pouvait nuire quelque peu à la bonne marche des tractations. Une opposition se dessina entre « Nationalistes » et « Parti Franc ». Cf. la copie d'une lettre de Ar-Rayfûni à deux procureurs du diocèse d'Alep, 9 Avril, 1713 ; il y est dit que les Franciscains cherchaient, par tous les moyens, à faire intervenir les étrangers dans l'élection du patriarche maronite, alors qu'il s'agissait d'une matière de pure discipline locale « basée sur des critères humains, sujets à l'erreur et à la mutation ». *Scritture*, 2, f. 284v. L'allusion au S. Siège est nette.

Dans ce dernier cas, et c'est la solution que proposait le Commissaire, on déposerait le patriarche et l'anti-patriarche, et l'on procéderait à l'élection d'un tiers. Mais une difficulté de chiffres empêcha la Congrégation d'accepter cette solution. En effet, d'après le Commissaire, cinq évêques étant favorables à 'Awwâd, et trois contre lui¹⁵, la majorité absolue de cinq, nécessaire pour le scrutin, ne pouvait être obtenue, aucun des évêques n'étant autorisé à se donner sa propre voix. C'est pourquoi, le commissaire proposait l'admission de 'Awwâd lui-même aux opérations du scrutin, sans toutefois garantir sa sécurité¹⁶.

Cette difficulté inclina les cardinaux à se limiter à la décision relative à l'innocence du patriarche. On édicta le rescrit suivant :

« Ad bonam famam, ac personalem aestimationem reintegrandum, reintegratumque Dm. Iacobum voluerunt, et mandarunt », les accusations contre sa personne ayant été formulées « nulliter et inordinate »¹⁷. Dans une autre session générale, on devait examiner la validité de la démission. Entre-temps, Ar-Rayfûni, doyen des évêques, fut chargé de l'administration provisoire du patriarcat, sans avoir pour autant droit à la succession. Clément XI approuva ces décisions au cours de l'audience du mardi 4 avril, et ordonna leur publication en arabe¹⁸.

15. Les partisans de 'Awwâd auraient été : Jean Mohâsseb de Mar Challitha, Georges Estefân de 'Aqûra, Elias Farah de Tripoli et Jean Habaquq de Qozhayya. Outre Georges Ben-Yammine d'Ehden qui était à Rome, et Joseph Mubârak Ar-Rayfûni, dont on connaît les sentiments à l'égard de 'Awwâd, Joseph Ach-Châmi de Beyrouth, Michel Al-Blauzawi d'Alep, et Gabriel Ad-Duwayhi de Sarepte restèrent jusqu'au bout opposés à son retour. Le Commissaire aurait exclu, dans ce compte, Ar-Rayfûni et Ben-Yammine. Ar-Rayfûni, durant la période de son « patriarcat », avait consacré évêque Gabriel, l'un de ses frères. Ce fait s'explique quand on songe aux diverses fluctuations auxquelles étaient soumis les évêques, sous la pression des seigneurs temporels.

16. *Acta*, v. 83, f. 168.

17. *Ibid.* f. 175v.

18. *Ibid.* f. 177.

Nouveaux désordres et nouvelles interventions.

Au Mont-Liban, la décision du S. Siège se faisant attendre, il y eut de nouveaux désordres. Deux évêques partisans de 'Awwad furent dépouillés de leur diocèse¹⁹, et l'un des deux, Jean Moḥâsseb, mourut quelques temps après, empoisonné, dit-on, par ses ennemis²⁰. Des excommunications furent lancées de part et d'autre, sans regard pour les fidèles qui souffraient de tous ces désordres²¹.

En marge de ces événements, les missionnaires s'engagèrent dans une sorte de bataille de prestige, nourrie de calomnies et de dénonciations. Selon le Commissaire, Jésuites, Capucins et Carmes écrivirent au consul Poullard, le priant de cesser son intervention²² ; car ce dernier n'épargnait aucun moyen pour gagner les ennemis de son protégé. C'est surtout par l'intermédiaire de son drogman, Ibrahim Hanna, un Maronite d'Alep, qu'il entraînait en rapport avec le camp opposé. Naufal El-Kâzen, consul de France à Beyrouth, l'aidait également dans sa tâche, parce qu'il jouissait d'un grand crédit auprès de l'Emir de la Montagne. Le chef de la communauté druze lui-même intervint en faveur de la réintégration de 'Awwâd²³.

Enfin, le Commissaire commença à manifester un certain regret d'avoir accepté la démission. Il ne trouvait pas un évêque plus digne que 'Awwâd. C'est pourquoi il écrivit à la Congrégation, lui demandant de hâter le procès, et de réintégrer au plus tôt le patriarche, dans le

19. Lettre de 'Awwâd à Assém'âni, Saïda, 15 décembre 1712. *Scrittura*, 2, f. 17L ; confirmée par le Commissaire in *Acta*, v. 83, f. 300v.

20. *Ibid.* ff. 301 et 302.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.* f. 300v. Malgré les ordres réitérés de Versailles, Poullard n'arrivait pas à freiner son zèle. Pour ce qui regarde les manœuvres des missionnaires, Pontchartrain s'en étonnait ; il ne pouvait croire que les Jésuites surtout, « ordinairement gens éclairés et de bon esprit », se fussent laissé entraîner dans une cabale contre Rome. Cité par RISTELHUEBER, p. 236.

23. *Scrittura*, 2, f. 170.

but de mettre fin aux discordes, et d'éviter la délapidation des biens du siège patriarcal²⁴. En outre, le Commissaire se plaignit amèrement des missionnaires qui l'avaient accusé devant le tribunal de Rome²⁵. Ceux-ci avaient même intercepté son courrier et avaient appris au patriarche intrus des subterfuges auxquels le Commissaire n'avait jamais songé. S'étant rendu compte que leur présence au Liban faisait plus de mal que de bien, il adressa à Rome la requête suivante :

« In oltre, che si facciano ritirare dal Monte Libano tutti li Missionarii, con proibir loro d'accostarvisi più, e consegnar i loro luoghi a' Preti Maroniti, acciochè faccino, la scuola, et insegnino a' figlioli, il che non si fà da' Missionarii, che ivi stanno come in luogo di diporto, e villeggiatura, essendo per altro affatto inutili, mentre i Maroniti sono tutti cattolici, e non si sente mai una conversione di qualche Druso, o Amadeita abitanti in quei luoghi, onde servono più tosto per far liti con i Parochi Maroniti sopra la giurisdizione, e vivere con più libertà, e con meno obbedienza alla S. Sede, e a' Decreti della Medesima, praticando essi il contrario...²⁶ ».

Il va sans dire que ce sombre tableau des activités missionnaires au Mont-Liban fut tracé sous le coup d'une colère peu commune qui agitait Fra Lorenzo contre les missionnaires devenus ses rivaux.

De son côté, Assém'âni ne demeurait pas inactif. Il essaya de gagner la faveur de plusieurs personnalités, telles que le cardinal Aquaviva, le cardinal de la Trémoille, chargé d'affaires de Louis XIV près l'Etat Pontifical, le P. Diaz, franciscain, le P. Aquaviva, frère du cardinal du même nom, et recteur du collège maronite à Rome, le chanoine Bianchi, custode des Archives de la Congrégation, et ancien compagnon d'études de 'Awwâd. Il fallait une

24. *Acta*, v. 83, f. 302.

25. *Acta*, v. 83, f. 166r-v. où il reproche au P. Diaz, son confrère, de l'avoir défendu devant la S. Congrégation, alors qu'il n'en avait pas besoin, ayant jusqu'à présent agi « con piena fede ed integrità ».

26. *Ibid.* f. 304.

action habile dans les coulisses. Assém'âni y réussit. C'est lui-même qui affirme que les Cardinaux penchaient à approuver la démission de 'Awwâd, et que Bianchi sut les convaincre du contraire²⁷.

Outre ces nouveaux appuis, Assém'âni se servit de sa plume. Il écrivit au Pape une supplique où il rappelait que « la supposta rinuntia del Patriarca sia stata nulla et invalida, al pari della deposizione, come violenta e coatta »²⁸. Dans la même supplique, il souligna que la fuite des agents de l'anti-patriarche, malgré l'ordre explicite de la Sacrée Congrégation, ne pouvait s'expliquer que par leur conviction de la fausseté de leurs accusations. C'est pourquoi il supplia le Saint Père de ne pas « attendere allo strepito di qualche appassionato, poco ben'affetto alla S. Sede, ma piuttosto alle suppliche di tutta la Nazione... et alle preghiere del medesimo Patriarca, che già da tre anni sono, che patisce una più che barbara persecutione... »²⁹.

Ailleurs, Assém'âni indique une voie « per rintronizzare il Pca. Giacomo senza strepito e senza resistenza »³⁰ ; elle consiste dans l'envoi d'un Bref en plusieurs copies aux évêques, seigneurs et fidèles, dans lequel 'Awwâd serait déclaré patriarche légitime, avec la bénédiction pour ceux qui obéissent, et l'excommunication pour les réfractaires.

La publication de ce Bref serait confiée au Commissaire, par l'intermédiaire du consul de Saïda. Enfin, on ordonnerait aux missionnaires de prêcher l'obéissance. Comme la majorité des évêques, et la plupart des régions

27. Toutes ces notices sont tirées d'une lettre envoyée au patriarche le 2 Juillet 1713. Les quatre premières pages de cette longue lettre, écrite en karchûni, se trouvent aux Archives de Bkerké, Section Y. 'Awwâd, n. 53, et ont été publiées par P. Qar'alli dans *La Revue Patriarcale*. VII (1932) 251-256. Nous pensons avoir retrouvé les quatre autres pages de cette lettre dans *Miscellanea Maroniti*, vol. IV, ff. 152-153, pages portées en 1738 par Elias Sa'ad pour servir de pièce d'accusation contre Assém'âni.

28. *Scritture*, 2, f. 165.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.* f. 209.

de la Montagne étaient favorables à 'Awwâd, les risques d'une opposition violente ne seraient plus à craindre. Resterait à gagner l'Emîr Haïdar ; mais l'on pouvait confier cette tâche aux deux secrétaires de ce dernier, tous deux Maronites³¹.

La Session du 8 mai 1713 : Réintégration de 'Awwâd.

A la session générale, tenue le 8 mai, on devait se prononcer sur la validité de la démission de 'Awwâd. On donna lecture d'un résumé des lettres écrites par le Commissaire entre le 6 novembre 1712, et le 4 février 1713. D'après ces lettres, les cardinaux se rendirent compte des faits suivants :

- 1) Que 'Awwâd était définitivement innocent des crimes qu'on lui imputait ;
- 2) Qu'il n'avait pas renoncé délibérément à sa charge ;
- 3) Que la majorité des fidèles ne s'opposait pas à son retour ;
- 4) Qu'on ne devait pas faire foi aux pièces présentées par les adversaires, la plupart de celles-ci ayant été falsifiées ou obtenues par la violence³².

31. Ibid. f. 210. « E se fù guadagnato ultimamente dal Raifuni, si puo con la medesima via guadagnare dai sudetti [secrétaires], tanto più che Egli non commanda a tutti gli Maroniti, ma solamente a quei pochi di Chesruano, et il Pca. Giacomo non ha da risiedere nella Sua giurisdizione, ma nel Monte Libano in Cannubino, ove il detto Emir non ha che fare ». En réalité, l'Emir Haïdar étendait aussi son pouvoir à cette région du nord du Liban qui était cependant gouvernée, non plus par les Khâzen, mais par les Hamâda, amis de 'Awwâd. cf. *Akhbâr al-Ayyâm fi Jabal Lubnân*, II. Beyrouth 1954², 17. C'est le prédécesseur et tuteur de Haïdar, l'Emir Bachîr qui obtint, en 1700, du Pacha de Tripoli, le droit de nommer les gouverneurs de cette région.

32. *Acta*, v. 83, ff. 300 ss., se référant à *Scritture*, 2, f. 210. Cette manière de voir les choses, et qui paraît vouloir trop simplifier, est dictée par Assém'âni. Il faut noter que presque tous les documents parvenus à la Congrégation, ont passé entre ses mains. Pour plusieurs lettres, nous n'avons retrouvé qu'un

Les lettres envoyées par 'Awwâd et son parti avaient l'avantage d'être authentifiées par une note, en français ou en italien, écrite de la main de Poullard, avec le sceau du consulat. On imagine le poids que pouvaient avoir ces notes auprès du Conseil des cardinaux chargés de donner une solution à cette question, quand on saura que le cardinal de la Trémoille, chargé d'affaires de Louis XIV près le Saint Siège, en faisait partie. Ce prélat, on le sait, assurait la liaison entre la Cour de Versailles et Saïda ³³.

Les cardinaux se prononcèrent pour la réintégration par le Rescrit : « Manutendum, seu redintegrandum D. Iacobum Patriarcham, et latius prout in Decreto extenso » ³⁴. Les Décrets furent traduits et imprimés en arabe ; puis on les expédia à Poullard par le premier vaisseau en partance pour le Levant. Poullard les reçut au mois d'août ³⁵. La tâche de leur exécution allait lui être facilitée par l'absence du carme Elie-Hyacinthe, les lettres de Girgis d'Ehden revenu à de meilleurs sentiments, et du P. Pierre Benedetti, frère de Ar-Rayfûni ; mais, pardessus tout, par la mort de ce dernier, survenue le 8 septembre suivant ³⁶.

résumé direct, sans l'original et sans la traduction littérale. Doit-on en conclure à un manque de sincérité de la part d'Assém 'Ani ? On ne saurait nier chez lui un certain parti pris pour ses parents, ce qui est naturel. Mais les traductions de textes qu'il a exécutées ont été faites avec fidélité, quoique provenant des adversaires.

33. De nombreuses traces de cette correspondance se trouvent aux Archives de la Congrégation de la Propagande.

34. *Acta*, v. 83, f. 304v. Le Secrétaire de la Congrégation aurait voulu insérer quelques nuances dans le Bref qui allait être expédié. Dans une lettre du 8 Avril au Commissaire, il écrivait : « E se posso farvi [dans le Bref] mettere, che : « quoad renunciationem deducant Iura sua in S. Congregazione, procurero di farlo, per levare l'opposizione che potrebbe nascere, che cum agatur de interesse Electi, debeat audiri » *Lettere di Mons. Seg^{rio}*, vol. 102, an. 1713, f. 310v.

35. Voir le texte des deux Décrets dans ANAÏSSI, *Collectio Documentorum*, 137-139.

36. Le P. Pierre Mubârak (Benedetti) avait fait ses études au Collège de Rome. Après un séjour à Florence, il rentra au Liban, où il fonda un collège à 'Antura, qu'il confia aux Pères de la Compagnie de Jésus. Puis il retourna à Rome, se fit Jésuite,

Dernières démarches des adversaires.

Les Décrets du S. Siège étaient à peine expédiés, quand arriva à Rome le prêtre Andraos Iskandar. Il était porteur d'une correspondance volumineuse, composée de 18 lettres, écrites contre le retour de 'Awwâd³⁷. Aussitôt reçu à la Congrégation, il déclara avoir été envoyé par Ar-Rayfûni pour lui postuler le Pallium³⁸ ; au Mont-Liban, en effet, courait le bruit qu'on avait approuvé la démission de 'Awwâd. On n'eut pas grand-peine à convertir ce messenger, après l'avoir confronté avec Girgis d'Ehden, lequel déclara « aver proceduto per ignoranza »³⁹.

La Congrégation, pour dissiper tous les malentendus, revint encore une fois sur cette question, dans la Session Générale du 19 juin. Le « ponant », Mons. Silvio de'Cavaglieri, Secrétaire de la Propagande, exposa les difficultés soulevées par les dernières lettres contre 'Awwâd, et rendit compte des démarches faites par la Congrégation pour faciliter son retour à Qannûbine⁴⁰. Les cardinaux

et consacra le reste de sa vie au service des jeunes maronites qui étudiaient dans cette ville. A son propos, le Secrétaire de la Propagande écrivait le 8 Avril 1713 : « Ho fatto col mezzo del Pre. Gabrielle Hawwa, per atto di confidenza, che il Pre. de Benedictis veda il Decreto, acciochè scriva a suo Frello, eletto Patriarca, che non s'innamori del Patriarcato ». *Lettere*, V. 102, f. 310r-v.

Au sujet de l'évêque d'Ehden, le même écrivait à la même date : « Quanto a Mons. Edense, gli Em. Sig.ⁿⁱ. non anno giudicato bene di farlo costituire, accioche gl'altri vescovi non credessero che quel tanto che scrive, fosse coatto... Ha promesso gran cose, usque ad lacrymas, ma vedremo quello che sortirà ». *Ibid.* ff. 309v-310.

37. *Acta*, v. 83, f. 392. Andraos Iskandar (Simonucci), maronite de Chypre, avait terminé ses études la même année qu'Assém'âni. Il allait se fixer à Rome, comme interprète de la Propagande, et professeur de langues sémitiques à la Sapienza. En 1719-21, retour d'une mission en Orient, il apportera à la Bibliothèque Apostolique Vaticane un lot important de manuscrits.

38. Iskandar ne fut pas témoin des signatures apposées sur les lettres qu'il portait. *Acta*, v. 83, f. 392.

39. *Acta*, v. 83, f. 392v.

40. Lettres aux missionnaires pour inciter les fidèles à

se prononcèrent pour le statu quo du 8 mai, les témoignages récemment parvenus ayant été jugés « incohérents et invraisemblables, sinon faux ». Cependant, pour faire savoir à Ar-Rayfûni qu'on avait tenu compte de ses dernières doléances, la Congrégation expédia une série de documents, corroborés par un autre Bref de S. Sainteté, Bref daté du 30 juin, et envoyé, dans sa forme originale avec une traduction arabe, aux évêques, seigneurs et peuple maronites⁴¹. Poullard, encore une fois, était chargé de transmettre les décisions du S. Siège.

Retour de 'Awwâd à son siège.

Le patriarche 'Awwâd prolongeait son séjour forcé à Saïda. Il y était depuis le mois de février 1712, date d'arrivée de son ami Poullard. Il y eut un moment où celui-ci, craignant des ennuis de la part du Pacha de la ville, avait pensé transférer son hôte à Saint-Jean-d'Acre ; mais la situation redevint calme, et 'Awwâd put jouir, en attendant une solution, d'une tranquillité relative. Plusieurs personnes même allaient le trouver dans sa retraite « pour lui baiser la main » et lui présenter leur obéissance⁴².

Son retour à Qannûbine, région soumise aux musulmans Hamâda, qui entretenaient des relations amicales avec le patriarche, ne présentait pas de difficultés⁴³. Mais

l'obéissance ; lettres à Versailles pour demander l'intervention du Roi. En ce qui concerne ces dernières, Poullard avait proposé à la Propagande de se faire envoyer un document signé par le Roi, menaçant les Maronites de les priver de Sa protection, s'ils ne se soumettaient pas aux Décrets du S. Siège. *Lettere*, v. 102. ff. 324-325.

41. Un courrier accompagnait ce Bref et le tout était expédié à l'adresse de Poullard ; ce courrier fut envoyé le 8 Juillet avec une lettre de la Propagande en arabe, adressée aux Maronites en général ; d'autres lettres en arabe étaient adressées à chacun des évêques et des principaux seigneurs. *Lettere*, v. 102, f. 366v.

42. RISTELHUEBER, 233.

43. Dès le lendemain de sa destitution, les parents de 'Awwad incitèrent 'Issa Hamâdé à mettre la main sur une

il fallait, auparavant, gagner les faveurs de l'Emir Ḥaïdar, et calmer la fureur des Kâzen, car 'Awwâd, pour rentrer de Šaïda à Qannubine, devait traverser leur territoire. Poullard et Naufel s'y employèrent volontiers. De Šaïda, le Commissaire écrivait le 22 octobre au Secrétaire de la Propagande pour lui dire que les démarches auprès de l'Emir avait été couronnées de succès, grâce surtout à l'habileté de Naufel ⁴⁴.

Restait à conduire le patriarche à travers le Kesrouane. Poullard s'en chargea. En janvier 1714, sous les pluies et la neige, il vint au territoire des Kâzen, accompagné d'une suite imposante de marchands français, de domestiques et de chevaux. Il voulait profiter de l'occasion pour réconcilier 'Awwâd avec ses adversaires, et faire impression sur la population par le luxe de ses « plus beaux habits, ceux de [ses] domestiques, et les harnois et les housses de [ses] chevaux » ⁴⁵, et faire savoir ainsi, à Rome aussi bien qu'à son Roi, qu'il avait bien rempli son rôle ⁴⁶.

Ce furent pour lui des jours de triomphe ⁴⁷.

somme de 5 bourses, déposée par le patriarche dans le couvent de Qozhayya, auprès de Qar 'alli. Hamâdé s'en empara immédiatement. Les parents de 'Awwâd voulaient de cette manière gagner les Hamâdé à leur cause, et en même temps, priver l'anti-patriarche de cet argent. Cf. QAR 'ALLI, *Mémoires*, apud. BOLEIBEL, I, 83.

44. *Scritture*, 2, f. 368 : « Il detto Emir ha dato parola tanto al Sig. Nophel, quanto per lettera responsiva al sudo. Sig. Console Polluard [sic!] che egli lascierà tutta la liberta a' Christiani d'operare secondo gl'ordini del Supremo della Nostra Legge [le Pape], e che la Sua parola sarà ferma, ne vi sarà mutazione... In oltre, ha fatto due lettere a quell'Amadeiti di Canobino, governatori del Territorio, alli quali raccomanda il Patriarca Giacomo... ».

45. Lettre au Cardinal de La Trémoille, 20 Janvier 1714. *Scritture*, 2, f. 392v.

46. A Assém'âni, il écrit à la même date : « Laborem sustinui, cursum consummavi... Soggiungo che Mgr Giacomo, dopo Iddio, mi deve il suo ristabilimento ». *Ibid.* f. 390r-v. Auparavant, il avait dit à de La Trémoille : « Il n'y a dans ce pays que moi, qui puisse soutenir les intérêts de la Religion » ; Lettre du 23 septembre 1712.

47. A Assém'âni : « Senza la mia presenza... tutto sarebbe

Mais pourquoi donc le consul de Saïda déployait-il tant de zèle, alors que la Cour de Versailles envoyait, à brefs intervalles, des instructions à ses représentants, leur recommandant la stricte neutralité dans cette affaire, pour ne pas lui créer des ennuis avec Rome, ou avec la Sublime-Porte ⁴⁸ ? C'est que Poullard n'était guère satisfait de son poste à Saïda. Il aspirait au consulat de Cadix, ou bien à un bénéfice quelconque que lui conférerait le S. Siège ; il aurait aimé, si cela était possible, obtenir les deux faveurs à la fois ⁴⁹. Plusieurs pétitions furent adressées à Versailles, à cet effet, par le Secrétariat d'État, mais Cadix avait été pourvu, et l'insistance de Poullard finit par lui valoir des remontrances. Il songea à présenter sa démission, pensant aller terminer ses jours à Rome, surtout après que son ami le Commissaire eût réintégré son poste ⁵⁰.

Fra Lorenzo était en effet rentré à Jérusalem, d'où il écrivait au cardinal Sacripante le 12 février 1715. Il remerciait la Providence de l'issue inespérée de toute l'affaire, et se plaignait des nombreuses largesses dont usait le patriarche pour gagner ses ennemis, au détriment des maigres ressources dont disposait le Patriarcat. Il avait donné à 'Awwâd une somme de 700 piastres, sur les deniers de la Congrégation, pour subvenir aux premiers besoins de son retour ⁵¹.

La grande majorité du clergé et du peuple se soumit immédiatement aux ordres du S. Siège. Le patriarche reve-

andato in precipitio, come lo vede tutta la Siria che mi proclama il Sultano dei Cristiani Ortodossi... ». *Ibid.* f. 390.

48. Pontchartrain à De Boismond (26 Nov. 1710), et à Estelle (7 Janvier 1711) ; apud RISTELHUEBER, 225.

49. A Assém'âni, 20 Janvier 1714 : « Gia pregai V. S. di procurarmi qualche beneficio onorevole di mille piastre o in circa... Scrivo pur à Mons. de La Trémoille che aspiro al Consolato di Cadice, e potrà V. S. supplicare Sua Santità di farlo domandar dal Suo Nunzio [à Paris] al Ré mio Padrone... Come Cavalier di S^{mo} Sepolchro, posso possedere bene ecclesiastici [sic!], et aver Consolati ; faccia V. S. il suo possibile per quello di Cadice, e non obbliggerà un'ingrato... ». *Scritture*, 2, f. 390v.

50. Lettre au Secrétaire de la Propagande, 29 Juillet 1715. *Scritture*, 3, f. 68.

51. *Ibid.* ff. 17-20.

un au pouvoir fut accompagné en grande pompe jusqu'à Qannûbine. L'Abbé Qar'alli et les définites de son Ordre allèrent présenter leur obédience⁵². Il y eut cependant quelques résistances, surtout dans la zone de Tripoli, où le souvenir du Carme Elie-Hyacinte laissait subsister encore des haines : le vice-consul De Boismond aussi avait légué à son successeur, Jean-Jacques de Monhenault, une antipathie irréductible pour 'Awwâd⁵³.

La situation s'envenîma quand on refusa de livrer au patriarche les ornements, confiés antérieurement aux Franciscains de Tripoli. A un moment donné, le Pacha de cette ville s'en mêla et exigea qu'ils lui fussent livrés, il alla jusqu'à jeter en prison le P. Gardien ; mais l'intervention énergique du vice-consul de France fit avorter la convoitise pachalique et les ornements ne tombèrent pas un instant entre les mains des Turcs⁵⁴. Déposés pour un temps sous la garde du vice-consul, ils furent enfin restitués à 'Awwâd.

Malgré un autre Bref (1714), dans lequel le Pape célébrait en des termes élogieux la fidélité des Maronites⁵⁵, le patriarche continuait à adresser à Rome des lettres pleines d'amertume, relatant les persécutions qu'il avait à subir⁵⁶.

52. A. Qar'alli ajoute : « Le patriarche se montra affable, mais son amitié n'était pas sincère, et son cœur gardait rancune ». Cf. *Mémoires*, 86. En fait, 'Awwâd cherchera par tous les moyens à supprimer l'Ordre des Moines Libanais. Mais les motifs qui l'y poussaient n'étaient pas dictés uniquement par un esprit de vengeance. Cf. BOLEIBEL, I, 95-97. *Scrittura*, 4, 41-3.

53. Monhenault notait un « manque de souplesse et de franchise de la part du patriarche » RISTELHUEBER, p. 267.

54. *Ibid.* 245-250.

55. Bref « Magno cum animo » du 18 Avril 1714. Le Pape disait : « Simulque omnes vos enixe hortamur... ut in pio ac salutari proposito... permanentes, eidem Jacobo Patriarchae vestro, qui unicus inter omnes Orientis Antistites, non sine praecipua vestrae Gentis gloria, legitime a vobis eligitur... congruam debitamque obedientiam exhibere pergatis ». Le Bref imposait des censures à ceux qui persisteraient dans leur rébellion. Texte dans ANAÏSSI, p. 202.

56. *Scrittura*, 2, f. 464. 'Awwâd écrit, le 1^{er} Octobre 1714 : « Rappresentando che io ero Pca. già deposto dalla Nazione, e

Il avait été accusé auprès du Pacha de tenir cachée, chez les Franciscains de Tripoli, une grosse somme d'argent. Le pacha envoya 450 hommes armés, lesquels, ne trouvant pas le patriarche (il s'était dérobé à temps), pillèrent consciencieusement le Siège patriarcal et les environs. 'Awwâd rentra à Qannubine, mais un autre orage l'obligea à se réfugier, cette fois, auprès des Kâzen. Ces derniers n'avaient cessé de lui faire sentir qu'il n'avait pu réintégrer son siège que grâce aux multiples Décrets pontificaux ; ils ne lui avaient surtout pas pardonné son recours au consul Poullard. Naufel lui-même, bien qu'ayant adopté dès le début une politique de conciliation — sa fonction de consul la lui dictait —, ne semblait pas convaincu pour autant de l'innocence du Patriarche⁵⁷.

Cependant, quelques membres de la famille étaient tombés en disgrâce auprès de l'Emir, et les Kâzen de 'Ajaltûn se montrant très conciliants, il y eut une rencontre à Ghosta, dans le même couvent de Mar Šallîṭa, où 'Awwâd, quatre années auparavant, avait donné sa démission sous l'effet de la terreur. Le patriarche célébra un office solennel le premier septembre, et tout le monde s'embrassa dans le Seigneur⁵⁸.

che col braccio del Papa Romano, et del Ré di Francia, con violenza havevano procaciato Decreti, et Ordinazioni, e fatti leggere nelle chiese, acciò che i popoli mi riconoscessero per Patriarca. e che questo era di gran pregiudizio del Gran Turco, che solo Lui, come Soltano del paese, puol far questo ».

57. Poullard au Cardinal Sacripante, Saïda, 3 Février 1715. *Scritture*, 3, f. 7.

58. Le même, Saïda, post-scriptum d'une lettre du 30 Août 1715. *Scritture*, 3, f. 85. Cependant, les Khâzen ne pardonnèrent jamais à Assém'âni ses « intrigues ». Poullard, à ce sujet, écrivait le 26 Août au Secrétaire : « Non mi è piaciuta la venuta del Sr. Assém'âni in Levante, perchè tutti l'odiano dicendo che lui ha sospeso la Religione di Sua Santità, e dei Emi Cardinali, in favor del suo Parente... ». *Scritture*, 3, f. 80v. Assém'âni était parti pour une mission en Orient, mandé par Clément XI.

Encore en 1721, lors d'une autre affaire, les Khâzen écrivaient à la Propagande : « Tout ce que nous Vous exposons : Vous avez des gens qui détournent le sens de nos paroles, et Vous font comprendre l'opposé de ce que nous disons ». *Scritture*, 3, f. 217v. L'allusion à Assém'âni est claire. Cette rancune ne sera pas pour rien dans la crise de 1736-1741.

Conclusion de l'affaire à Rome.

Rome ne voulut pas laisser les responsables impunis. Ceux qui avouèrent avoir agi par ignorance ne furent pas molestés⁵⁹ ; mais le Carme Elie-Hyacinthe, lui, ne pouvait pas prétendre avoir agi par ignorance.

On le poursuivit sur deux chefs d'accusation : d'abord, il avait conseillé et encouragé les évêques à déposer leur patriarche, puis il avait eu recours à tous les moyens pour empêcher, l'arrivée du Commissaire Apostolique, et rendre nulles les décisions du S. Siège⁶⁰. Rappelé à Rome, il fut mis aux arrêts, « in carcere formale », dans le couvent de S. Maria della Scala, d'où il envoya, en mars 1714, une supplique, demandant qu'il lui fût permis « di assistere al coro, e celebrare la Messa » à l'occasion des fêtes Pascales⁶¹.

Deux des envoyés de l'anti-patriarche, malgré l'ordre explicite de la Congrégation, quittèrent Rome avant la fin du procès ; on perdit totalement leurs traces⁶².

59. L'évêque d'Ehden avoua que tout ce qu'il savait sur la conduite du patriarche, il l'avait eu par ouï-dire.

60. *Scritture*, 2, f. 527. Le 8 Juin 1713, le Secrétaire écrivit au Général des Carmes Déchaux, se plaignant de l'entêtement du P. Elie-Hyacinthe, qui continuait à encourager les ennemis de 'Awwâd ; il aurait écrit dans ce sens : « Avendo il Papa autorità nelle materie di fede, ma non altrimenti sopra l'elezioni, e deposizioni dei Patriarchi e Vescovi, spettandone il diritto alle Nazioni nelle Parti Orientali ». *Lettera*, v. 102, f. 347. Ne découvre-t-on pas, dans les paroles de ce Religieux français, l'écho d'un Gallicanisme, alors en plein essor ?

61. *Acta*, v. 84, ff. 63-64 et 174. Dans la même Session Générale du 22 Janvier 1714, où fut condamné le P. Elie-Hyacinthe, les cardinaux parlèrent d'une récompense à attribuer au Commissaire Apostolique. L'on sait que Fra Lorenzo devint très vite Général de son Ordre, puis fut créé cardinal le 9 Décembre 1726. Cf. L. V. PASTOR, *Storia dei Papi*, Trad. Ital. XV, 1943, p. 551-552.

62. Lettre d'Assém'âni au Patriarche, 2 Juillet 1713. *Miscellanea Maroniti*, IV, f. 153.

Conclusion

'Awwâd put réintégrer son siège grâce à l'intervention de Rome, grâce aussi aux pressions exercées par Versailles — sur les instances de la Propagande —. Son pontificat fut l'un des plus mouvementés dans l'histoire de la petite Eglise Maronite. Un patriarcat plein d'enseignement. Car, si l'intégrité de la vie morale de 'Awwâd n'est peut-être pas au-dessus de tout soupçon, quoique le Saint-Siège se soit définitivement prononcé en la matière, on ne saurait, pour autant, attribuer les causes de toutes les luttes, qui ont jalonné les étapes de ce patriarcat, au caractère difficile, ou à la vie peu édifiante du Patriarche.

On a souvent répété que les affaires des Orientaux risquaient toujours d'atteindre des proportions qu'elles ne devraient pas avoir. Les Orientaux, et donc les Maronites, seraient une race remuante de nature. Ceci serait vrai en l'occurrence, si les circonstances dans lesquelles ils se mouvaient n'avaient pas concouru à compliquer une question peu grave en elle-même. On peut, on doit attribuer une part de responsabilité au climat ecclésiastique, religieux et civil qui a entouré l'affaire 'Awwâd, et lui a fait prendre une tournure qu'elle n'aurait certainement pas prise en d'autres circonstances. Mais ceci mérite un mot d'explication.

Notons d'abord que les évêques maronites, jusqu'alors simples vicaires patriarcaux, ne savent plus obéir à leur patriarche. Le collège fondé à Rome depuis plus d'un siècle leur a appris le chemin de cette Ville. Aussitôt qu'une difficulté surgit entre eux et leur chef, ils en appellent au Pape. D'autre part, la Réforme Tridentine, spécialement en ce qui concerne la résidence de l'évêque, se fait sentir de plus en plus dans cette Eglise lointaine, soit par la voie des missionnaires, soit aussi par les contacts directs qu'ont avec l'Occident les élèves qui viennent étudier à Rome et qui accèderont plus tard à l'épiscopat. On note, par conséquent, une crise profonde, d'ordre disciplinaire, dans l'épiscopat maronite.

Il y a ensuite les missionnaires, trop nombreux pour un petit pays comme le Liban, et donc souvent désœuvrés. Le travail qu'ils accomplissent prête à nombre d'erreurs et à l'équivoque, par suite de la diversité des rites et de la susceptibilité des gens du lieu. Une difficulté a-t-elle surgi quelque part ? Ces missionnaires ne manqueront point, pour les besoins de leur cause, de prendre ouvertement parti pour l'un ou pour l'autre des deux adversaires. C'est alors qu'ils peuvent faire entendre leur voix, et faire sentir la nécessité de leur présence.

'Awwâd a le Vicaire carme contre lui, parce que, d'après ce dernier, il l'aurait une fois offensé en paroles. Le Saint-Siège nomme un Franciscain comme Commissaire, et plus précisément, le Custode de Terre Sainte, celui-là même qui vient de reprocher aux Capucins leur conduite peu correcte, et dont le prédécesseur avait usurpé la juridiction des curés maronites de Saïda. Du coup, ces animosités, jusque-là sourdes, se cristallisent et éclatent en violentes controverses. Les Franciscains réservent au Pape le droit de déposer le patriarche ; les Carmes soutiennent qu'une affaire de ce genre doit se traiter sur les lieux, étant du ressort des évêques. On enseigne à des gens simples des voies insoupçonnées.

La chose se complique encore davantage, du fait de l'intervention de l'autorité civile, si vague et si fractionnée. Les Maronites sont les sujets du Sultan, mais en même temps les protégés du Roi de France. Si encore les représentants de Sa Majesté Très-Ohrétienne étaient toujours d'accord sur le même problème il n'y aurait pas eu grand mal. Mais aux yeux d'Estelle, 'Awwâd paraît « hautain, remuant, avaricieux » ; pour Poullard, son successeur au Consulat de Saïda, le patriarche apparaît comme « possédant plus d'esprit que la plupart de ses compatriotes, montagnards habitués à garder des chèvres », il est, par conséquent, victime de leur jalousie. L'Emir Haidar, qui réside à Deir-el-Qamar, est responsable, devant le Pacha de Saïda, de la sécurité dans toute la Montagne, et il doit veiller, (chose primordiale pour les Turcs) à la perception régulière des impôts. Cette partie de ses attributions, il l'a confiée aux Mašâyek qui exercent une juridiction de nature strictement féodale. Quelques-uns de ces Mašâyek,

maronites fervents, cherchent à attirer le patriarche dans leur région pour qu'il y établisse sa résidence. Ils le font d'abord par dévotion ; ils finiront par le faire pour contrôler l'élection des évêques, et par suite, celle du patriarche lui-même.

Tous ces éléments se sont juxtaposés lors de l'affaire 'Awwâd. Il s'y ajouta d'autres encore ; par exemple les Moines libanais, dont l'Ordre venait d'être approuvé par le patriarche Ad-Duwayhi. Ils mèneront contre 'Awwâd une lutte farouche. Nous en avons dit la raison. Ils prolongeront cette lutte contre le successeur de 'Awwâd, forts, cette fois, de leur Règle approuvée par Clément XII, et épaulés par Assem'âni, hier encore leur ennemi, devenu depuis un ardent partisan, car il avait trouvé en eux des exécuteurs fidèles de ses desseins.

Rome.

Pierre TAYAH.

SON EXC. MGR JACQUES-JEAN HEBBE ÉVÊQUE DE LA DJEZIREH

Mgr Jacques-Jean Hëbbé, évêque syrien-catholique de la Haute-Djézireh et de l'Euphrate, s'est éteint dans la paix du Seigneur, le 2 novembre 1957, à l'hôpital de Deir-ez-Zor où, malade, il avait été conduit six jours avant.

Il était né en 1884 en Djézireh-ibn-'Omar. Il y recevait ses premières leçons des RR.PP. Dominicains de Mossoul quand, séduit par la douceur de sa figure et la réflexion de sa jeune parole, Mgr Ahmar-Daqno, son évêque, le confia au séminaire syro-chaldéen de Mossoul. Jean Hëbbé y demeura jusqu'au 15 mai 1907 où il fut ordonné. Il retourna alors dans sa ville natale pour assister, dans la direction de l'école syrienne de la Tâhira, l'abbé Dominique Tappouni, qu'absorbaient ses autres fonctions de secrétaire de Mgr Drure, délégué apostolique pour la Mésopotamie, le Kurdistan et l'Arménie. M. Tappouni, sacré évêque le 19 janvier 1913, fut pourvu vicaire patriarcal à Mardine. Il s'éjouissait de voir l'école prospérer sous la direction de son jeune ami, quand la guerre, qui allait submerger l'Orient sous la cendre, l'exila. M. Hëbbé poursuivit sa tâche. La guerre s'acheva. Les évêques, les prêtres étaient morts, les diocèses étaient ravagés, une joie pourtant : Mgr Tappouni, sauvé du supplice par l'intervention du Saint Père et les sollicitudes de l'impératrice d'Autriche, revoyait Mardine où il reçut M. Hëbbé dans ses bras, mais il ne put y rester, étant nommé à Alep. Or le visiteur apostolique, Mgr Smets, demandait un auxiliaire ardent, qui connût chacun de ses administrés, les aimât tous et que tous aimâssent, pour l'aider à relever les sanctuaires et les foyers. Aucun n'était préférable à

M. Hebbé. Le diocèse se reconstituait particulièrement d'émigrés ; M. Hebbé les assista si bien que le Saint Père l'honora du titre de Son chapelain. M. Hebbé n'en quitta pas son bâton. On le vit au Sindjâr, à Tell-'Afar, sur les pistes, sous les tentes brunes. Il regardait les enfants, mais ne les trouvait pas semblables à eux-mêmes, car ils étaient marqués d'indigo, et des noms nouveaux voilaient les noms de leurs saints gardiens ; il les interrogeait, la mémoire leur revenait et il les rachetait. M. Berré avait succédé durant ce temps à Mgr Drure, Dominicain, et par là si en état de connaître M. Hebbé, il obtint pour lui en 1927, le titre de camérier. Bientôt une autre et grande joie : Pie XI, voyant des Chrétiens restituer la fertilité au pays du Kâbour et l'espérance à ceux qui venaient y chercher une nouvelle vie, décidait de joindre Sa grâce à leurs peines, pour offrir ensemble cette terre à Dieu. Il la dota d'une mission dominicaine. Y pourvoir ensuite chaque communauté d'un ordinaire imposait des choix réfléchis. La plus vieille terre du monde devenait la plus jeune chrétienté ; tout y était encore frêle ou même à créer. Mgr Hindié, archevêque d'Alep, tout en gardant son siège, sera l'ordinaire des Arméniens et M. Chauriz l'administrateur des Chaldéens ; pour les Syriens, Mgr Tappouni maintenant patriarche, n'hésita pas : il savait que, comme jadis pour assister Mgr Smets, nul doute n'était possible ; nul ne donnerait à la Djézireh une âme plus chrétienne que M. Hebbé, et il l'y nomma, le 18 mai 1933, son vicaire patriarcal ; en le consacrant à Charfet, le 1^{er} octobre, en même temps que M. Georges Stété, nommé au siège de Damas, il lui imposa, ensemble avec les autres consécrateurs, L.L.EE.NN.SS. Nouri, vicaire patriarcal à Beyrouth, Backache, vicaire patriarcal en Égypte, et Rabbâni, évêque de Homs, les noms de Jacques-Jean, en mémoire de s. Jacques de Nisibe. Mgr Hebbé arriva à Deir-ez-Zor le 7 octobre, à Hassetché le 1^{er} novembre. Il avait quarante-neuf ans : il y en avait vingt-cinq qu'il servait Dieu qui l'unissait à présent à la Djézireh. Il savait sa mission, mais sa modestie ne lui permettait pas d'imaginer ce qu'allait être son œuvre, et je ne suis pas sûr qu'elle lui ait permis, quand il vit, à l'aube de la mort, sa vie passer à ses pieds, d'en mesurer la fécondité.

*
**

Peu d'atlas portaient alors les noms de Hassetché — aujourd'hui Hassaké , — de Kamechlié, de Ras ul-'Aïn, de 'Amouda. Ces villes sont des Donogoos jaillis de l'espérance et des flammes du soleil.

Une compagnie méhariste avait pris possession, en 1922, d'un moulin appelé Hassetché. Les gendarmes s'y barricadaient la nuit par crainte des voleurs. Le lieutenant Terrier y dressa son lit de camp. Le jour, il visitait les Bédouins du voisinage qui avaient entre eux quelque conflit et les accordait. Nous n'avons de raison d'être, disait Hugues Capet, que si nous rendons la justice à tous et par tous les moyens. Des Chrétiens vinrent de Mardine à la recherche de ce moulin. Ils plantèrent auprès quelques maisons faites de bidons d'essence et de carreaux de terre crue armée de ficelles ; ceux qui avaient amené leur charrue ouvrirent un sillon.

Ils étaient toujours en alerte devant les brigands. Des Arabes Djebbours qui avaient là cent cinquante tentes, aidèrent à fonder le poste de Behendour, à l'ouest de l'oued Samouna, et l'ordre régna tout un an, puis un massacre d'Assyro-Chaldéens se produisit en Irak, d'où ceux qui purent fuir gagnèrent la Djézireh ; ils enfoncèrent le soc de leur charrue dans le sol inculte et firent jaillir l'eau. Elle est là si proche que les plus pauvres moyens l'amènent à la surface. On vit des soubresauts de culture. L'eau qui sourdait, l'herbe qui naissait rassuraient ces pauvres gens sur le sort de leurs bêtes et ils se rassuraient sur leur sort. Des Kurdes les imitèrent. Autour du moulin de Hassetché, sept maisons se groupèrent dans les moissons. Par quelles failles des déserts, par quelles passes des montagnes, les Assyriens, les Syriens, les Kurdes, les Arméniens, mêlant leurs ombres insonores aux ombres fluides des nuits, venaient maintenant par familles que des familles précédaient, accompagnaient ou suivaient, demander à la Djézireh du sable à labourer ? Des avions photographièrent, en 1926, le pays étendu de la rivière Djagh-Djagh jusqu'au village naissant de 'Amouda. 'Amouda et le pays Tchitié formaient les deux seules places encore défrichées ; on y battait mille tonnes de beau blé. A l'ouest, les cultures

cédaient la place aux pâturages pour s'éteindre avant le terroir de Ras ul-'Aïn ; vers l'est comme vers le sud, la steppe, mais une chaîne très lâche de hameaux s'essayait à naître aux pieds des derniers contreforts de la montagne vers la région de Djézireh-ibn-'Omar. Les nouveaux venus s'attaquaient aux dunes ou soudaient l'une à l'autre ces îles de verdure, ou bien, comme il faut des bourgs aux campagnes, fondèrent Kahramânié. Le 5 août 1926, Terrier et le général Andréa élevèrent une ville nouvelle près d'un oued et d'une ferme sur la voie ferrée, Kamechlié : huit rues parallèles au cours de l'oued et sept autres en équerre, une gendarmerie, un konak et des peupliers sur trois kilomètres. Des Arabes Tays se « sédentariserent », les Tchitiés et les Chammars se soumirent. Quand Kamechlié eut un an, elle se compta trois mille habitants ; elle s'en compta neuf mille l'an d'après ; alors Kamechlié eut une mosquée, une école, une mairie, un jardin et, les artisans et les marchands s'étant groupés par corps de métiers, un souk.

Les paysans s'en allaient, la bêche ou la houe sur l'épaule, muets et durs, brebis les précédant et marmots les suivant, vers les vallées en éventail qui entourent 'Amouda. La terre y est plus épaisse et plus fraîche, de simples trous, les *karedji*, suffisent à y atteindre l'eau. Les tells alentour se garnissaient d'une hutte commune, noyau d'un village, quand les laboureurs avaient assez épargné pour se bâtir à chacun leur maison. Ainsi naquirent Kâled et Sebâhia, au val de Topez. Six gros villages égayèrent le vallon de Hamdoussié, puis le vallon qui débouche à Tell Chair, et, vers le sud, Saughana, Kermetlou, Ma'rbat portèrent des sillons. Il n'y avait de cultures à l'ouest que jusqu'à Tell-Kerm. Quatre stations agricoles s'élevèrent au-delà dès 1929, reliées par cinq villages au vallon de Tell-Chair ; des Bédouins poussèrent jusqu'aux berges de l'oued 'Abbâs, en sorte qu'on compta dix-neuf villages de ci-devant nomades. La ville faisait crédit à la terre, la terre la remboursait au centuple. Les marchands rachetèrent à Kamechlié la grand'rue, jetèrent bas leurs boutiques précaires, élevèrent des maisons à étages ; ils ne trouvaient jamais les peupliers assez pressés, et leurs ombres distinctes faisaient de cette terre res-

suscitée un jardin bruissant ; 'Amouda avait quinze cents habitants. Des Assyriens et des Chaldéens furent encore massacrés au dehors. La S.D.N. demanda à la France d'ouvrir la Djézireh à dix mille de ces deux communautés, qu'elle installa le long du Kâbour. D'autres vinrent de toutes parts. Au seul caza de Kamechlié, onze villages, vingt et un hameaux, neuf fermes s'élevèrent, Hassetché gagna 1.700 âmes ; sa population, Chrétiens et Musulmans, Kurdes, Chaldéens, Arméniens, Syriens, le cœur leur bondissant dans la poitrine, s'était massée sur les terrasses pour acclamer l'évêque qui venait à elle, auréolé du souvenir de l'ancien secrétaire de Mgr Smets et de sa charité, et la bénissait, soudain prosternée.

*
**

C'était le diocèse. Comme chacun en Orient, Mgr Hebbé avait reçu jour après jour les nouvelles de son enfantement. Il savait qu'il était un prodige du combat de l'espérance contre la désespérance ; son cœur se gonflait de gratitude devant tant de blé, pain du Seigneur. Mais tout ceci n'était vraiment produit que par cette volonté d'espérer qui débordait des chrétientés jusqu'à entraîner les Nomades dans le labeur ; il fallait combler cette espérance, faire par la foi de ce prodige un miracle de l'Orient chrétien ; or le domaine mystique était pauvre : quatre prêtres sur quatre-vingt-huit mille hectares pour tant d'hommes rudes et divers, tous impatients de la parole de Dieu, et qui ne se sauront qu'un chef : l'évêque. Une petite église à Deir-ez-Zor, une autre à Hassetché, une porte en façade, trois fenêtres en profondeur, mais la croix et deux cloches, qui sera la cathédrale ; des chapelles de terre battue à Kamechlié, à 'Amouda, à Derbessyé, et trois écoles enfantines : l'on vit alors Mgr Hebbé à l'œuvre.

Les Capucins de Lyon avaient possédé, jusqu'au traité de Lausanne, une mission dirigée par le Père Louis de Gonzague, dont les principaux postes étaient à Ma'mouret-ul-Aziz, Karpout, Malatia, Ourfa, Diyarbékir et Mardine — à Mardine Mgr Hebbé avait connu les Pères et les avait aimés. La guerre avait effacé jusqu'au souvenir de cette mission, mais elle n'avait pu distraire de leur idéal les

quelques Pères réfugiés à Beyrouth. A la demande de Mgr Hebbé, Pie XI permit au Père Attale d'ouvrir un poste à Hassetché. Les Pères y construisirent une chapelle de pisé avec quelques chambres pour les classes et pour loger le Franciscaines de Sœur Agnès, arrivées en même temps à l'appel du Pasteur. L'an suivant, le Père Basile, venu de Diyarbékir pour planter un potager sur la rive du Kâbour, aida les Sœurs à bâtir leur école : trois cents élèves dès la première année, une moitié de rites catholiques, l'autre moitié Jacobites ou Musulmans. Il n'était pas de piste qui ne revît l'évêque, pas de tente qui ne s'ouvrît joyeusement à son appel et d'où il ne rapportât la promesse de nouveaux enfants pour ses écoles. Le gouvernement lui décerna, le 29 octobre 1934, la croix du mérite syrien. Mère Etienne de la Croix, de la Présentation de Tours, débarquée en 1935 à Kamechlié avec trois sœurs, débuta dans un autre réduit de terre. Elle eut de suite quarante élèves et Mgr Hebbé lui en procurait toujours de nouvelles, ce qu'apprenant, la Mère générale lui envoya de France des ressources pour construire une maison plus solide où elle reçut, en 1936, deux cent cinquante enfants. La population de la Djézireh atteignait cent cinquante mille habitants, dont seulement soixante mille chrétiens ; Hassetché, centre de trois cents villages, comptait 10.000 habitants ; Kamechlié vingt mille, Derbessié huit mille, 'Amouda sept mille. Mgr Chauriz et les Dominicains, dirigés par le Père François Drapier, Flamand de Maubeuge, se faisaient les auxiliaires de Mgr Hebbé. Le Père Drapier avait vécu huit ans avec lui à Mossoul. Des collaborateurs lui avaient été désignés dès le mois de mars, mais, ne voulant les appeler qu'après les chaleurs, il resta seul jusqu'au 1^{er} septembre où le Père Jérôme Sénane arriva de Mossoul. Le Père Bois rejoignit en octobre, et enfin le Père Réginald Savey le 3 janvier 1937. Cette année-là, Mgr Tappouni, élevé à la pourpre deux ans avant, demanda à Mgr Hebbé de l'accompagner en France. Les Français ? Ils faisaient cortège à Mgr Hebbé depuis les premières démarches de son cœur : lorrain, Mgr Smets ; breton, Mgr Berré ; français, les Pères Drapier, Bois, Savey ; maintenant Mgr Hebbé voyait la France où *l'Œuvre d'Orient* popularisait l'histoire de

la Djézireh, publiait dans les foyers chrétiens l'évêque des blés et le Père Bédar, les ouvriers de la première heure. Il ne restait à l'évêque qu'à dire les fruits des travaux de ses enfants : 75.000 tonnes de blé : on en prévoyait un million en 1940 ; 3.000 tonnes d'orge qui allaient être 45.000 l'an qui venait ; 1.000 tonnes de maïs et de sorgho, 60.000 kilogs de tabac, 600 tonnes de sésame ; 121.000 moutons, 61.310 chèvres, 14.154 chameaux ; on ne comptait plus de pauvres, la bêche et le sillon vêtaient sitôt ceux qui arrivaient nus. C'était aussi l'œuvre de Mgr Hebbé, de convaincre ces hommes de perdre devant son sourire, ou bien de renvoyer aux lieux de souffrances qu'ils avaient laissés pour la terre syrienne, avec leurs désespoirs, les vipères empoisonnées de leurs querelles, de leurs haines, de leurs passions traversées : *Cessent jurgia maligna, cessent lites*. Quand ils allaient céder aux animations de la violence, il leur disait chut ! plaidait leur cause, vainquait et les apaisait, et la Djézireh redevenait l'île heureuse d'Hérodote. Chrétiens et Musulmans ne servaient plus de dieux ennemis mais se mettaient d'accord en établissant un rapport immédiat entre le ciel, un évêque et le labeur, et se faisaient une conscience commune : *simul ergo cum in unum congregamur*. Les Anciens, ceux qui avaient tracé les premiers sillons, ouvert les premières échoppes, les traits apaisés par la sécurité que leur apportait un ami, le colonel Marchand, par la tendresse quotidienne de Dieu et la charité des prêtres, des Sœurs, de l'évêque qui les régissait, gouvernaient leurs villages selon leurs lois simples qui faisaient déjà un coutumier.

*
* *

Je rendis sa visite à Mgr Hebbé, hâtivement hélas ! en 1939. Puis-je, dans mon vœu de leur dire mon amour et mon respect, à l'évêque et au peuple dont il comblait le cœur, le faisant si fort, si allègre et si vibrant, si confirmé dans sa foi, qu'il ne sème plus, depuis qu'il l'a béni, que pour qu'un épi de plus, oscillant aux tints des angelus, salue le Dieu qui l'élève vers le soleil ; puis-je mieux que reproduire quelques lignes du carnet des courtes heures de mon voyage ? — « La première ville qui s'offre, est

'Amouda. Aucun Français n'est encore venu de France la visiter ; je voudrais lui dire mon amitié, mais le président de la Municipalité me prévient que l'avion du gouvernement m'attend à la porte de la ville. Je rebondis à Kamechlié, à Hassetché. Le pilote tord la torpeur en vis pour atterrir. Je vois grandir sur le terrain d'or des points blancs qui sont des robes de Dominicains, d'autres points blancs qui sont des cornettes. Je grelotte la fièvre et pourtant je m'enchanté à précipiter sur un espace instantané de ma pensée les pensées que je vais jeter en foule au bon abbé Bédar. Mgr Hebbé me reçoit les bras en croix. Le sol me consume. Les scouts sillonnent les villes pour leur publier en fanfare ma venue. Les chevaux pointent. Le père Bédar marche en tête avec son parasol qui bat la mesure, sa balafre et le corps agile qu'il a parce qu'il en faut un. Je passe la cathédrale où le cardinal Tisserant officia, l'église des Sœurs qui tinte, des croix, des écoles, les carillons des cloches dessus, le Christ partout, le Christ dans tout, le Christ chez tous. Joie ! Joie d'être dans une source de joie ! Salâm au sérail. Chœur des chefs, chœur des enfants. Visites aux écoles, aux églises. Le père Basile parmi ses laitues. Les Sœurs, préau, miniature de chapelle, trois rangers de mûriers et de lilas de Perse. Grappe de petites filles chrétiennes, musulmanes, qu'importe ; odeur sur elles de Lisieux, car la petite Sœur des Roses est la patronne de Hssetché. La Messe.

« Chaleur qui terrifie. Mais des anges, comme jadis à Mahomet, me font une ombre de leurs ailes. Eau de mélisse, sirop fraichissant chez les Sœurs de la Présentation. Les scouts sonnent aux champs : quatre-vingt portent les couleurs dominicaines, trente-cinq les arméniennes, et quatre-vingt les syriennes. Ma présence ouvre les écluses de leur allégresse ; la nuit n'arrête pas leurs clairs et leurs carrousels. Les beaux enfants ! déliés, prompts, nerveux, avec des esprits en fantasia et le pas des chasseurs à pied.

« Je me promène avec Monseigneur. Le Kâbour coule l'eau des sources qui naissent dans son lit. La lumière l'anime de courts frissons. Des grues passent dans une gloire. Au loin, le cri d'appel doux et las des pâtres. Nous

rentrons. Chez Monseigneur, en sa maison fraîche d'ombre rose, les fils des Mages qui marchèrent à l'étoile, les Arméniens, les Ismaéliens, le Yézidis, le colonel Marchand, Hadjo-Agha, ces amis, les Kurdes, des Arabes sont avec moi devant le crucifix, autour de Mgr Hebbé, cour musulmane mêlée à cour chrétienne autour d'un évêque.

« Le thé au bord du fleuve. Le gentil café trempe dans l'eau. Ezéchiel eut sa vision sur cette rive, parmi ces fleurs et ces oiseaux pêcheurs. Les scouts forment le carré. Le muezzin dialogue avec l'angelus. Le cercle indéfinissable s'emplit des prières de l'humanité. Je parle de la Djézireh aux Djéziriots, Monseigneur me parle de la France qu'il aime avec la Syrie et toutes deux avec Dieu. Les Pères attachent aux arbres des lanternes de papier, des éphémères vibrent à leurs rayons. Des chameliers lancent des fusées qui criblent de baisers traçants leurs sœurs les planètes. Un enfant scout, entre Monseigneur et moi, écoute, accroupi, nos respirations ; j'écoute son cœur et le cœur de l'évêque, j'écoute le ciel, la nuit, la rivière. Et le petit scout qui n'a pas sept ans et qui ne sait pas que la nuit est descendue, parce que les mouches ont mangé ses yeux, en sorte que pour lui la lumière est permanente, car son cœur vierge, qu'il veille ou qu'il sommeille, ne cesse d'irradier, nous fait les honneurs de ce tumulte et je l'embrasse, et voici qu'il dit — Jésus, Jésus ! et que je pleure, et nous pleurons.

« Adieu. Les blés. Les blés torrides, les blés gonflés de sève obéissante. C'est la plaine du plein été, la mer des blés, les blés de Messidor, les blés. Et puis la steppe, je vole vers le Tigre... »

Je n'ai plus revu Mgr Hebbé que par la lumière permanente de l'âme, mais nous nous sommes beaucoup écrit.



La France amena son drapeau à Antioche, le 23 juillet 1939. Nos derniers soldats quittèrent ce jour-là le sandjak d'Alexandrette, et avec eux les Musulmans fidèles à leur foi et les Chrétiens. Alep, Harim les 'Alaouites reçurent des fugitifs en nombre ; treize mille répondirent à l'appel

de la Djézireh. Mgr Hebbé les pressa dans ses bras, mais avant que les villages se fussent faits plus riches de nouveaux sillons, la Djézireh connut une noble douleur. Le Père Savey, mobilisé avec le grade de commandant, entré le premier à Massouah où il abaissa de sa main les couleurs italiennes, était tué en Cyrénaïque. Son corps ramené en France, fut honoré aux Invalides, tandis que par delà les houles, les prières d'un évêque confiaient son âme au Seigneur.

Cette nouvelle guerre s'acheva à son tour. Mgr Hebbé avait encore semé ; il engrangeait de nouveaux blés, de nouvelles âmes. Il demandait de nouvelles écoles, de nouvelles églises ; la ferveur des Djéziriots lui permit ceci : à Hassetché devenu Hassaké, à Deir-ez-Zor, il associa ses écoles à celles des autres rites catholiques, pour qu'elles pussent se procurer des maîtres plus qualifiés, et, en associant les enfants, souder plus fort le cercle de la fraternité des hommes : *simul ergo cum in unum congregamur* ! Cependant quand l'école interrites de Hassaké eut reçu quatre cent cinquante élèves, Mgr Hebbé dut la doubler d'une école plus vaste. Il répara, élargit, embellit l'église de Deir ; éleva à Tell-Abiad une petite église de pierre et de pisé ; à 'Amouda, une église de terre en attente de l'église de pierre en construction ; une chapelle à Derik ; à Kamechlié la plus robuste et la plus vaste église de son diocèse. Attaché à son humble cathédrale de Hassaké, il l'embellit tant qu'elle offre aujourd'hui, avec un parvis pour les processions, un cadre digne de la solennité des grandes fonctions. Il avait doté les cures de ressources propres, élevé son clergé à douze prêtres, donné à l'Eglise syrienne cinq prêtres et douze séminaristes, il honorait son Eglise. honneur de l'Eglise, quand la Djézireh célébra, le 14 juin dernier, son double jubilé : cinquante ans de prêtrise, vingt-cinq ans d'épiscopat. Ce jour-là, les Dominicains qui avaient réjoui sa jeunesse, à qui il unissait sa vieillesse par le lien mystique du Tiers Ordre, Mgr Michel Djaroueh qui mettait sa jeunesse ardente, sa science, son cœur à l'assister dans l'administration du diocèse, ses prêtres et ses collègues des autres rites, les Chrétiens qu'il avait rachetés sous la tente brune et qui étaient venus baiser son anneau, les enfants et les aveugles, les Nomades dont

il avait fait des laboureurs, le même peuple qui s'était agenouillé sous sa bénédiction le jour de son entrée, le bénissait à son tour d'une même bénédiction et lui disait un même merci pour son amour et sa charité. Mais nuls cris joyeux, nuls battements de mains : déjà le diabète et l'urémie restituaient à Mgr Hebbé la figure ascétique et pondérée qui frappait l'un de ses condisciples, l'abbé Counda, aux jours du séminaire. Il remercia du regard et du sourire, et bientôt, comme était venu le temps des semailles, il songea au blé qui ondulera ses épis quand tinteront les angelus, salua Jésus et Marie et s'endormit.

Ses obsèques ont été célébrées le 4 novembre en sa chère cathédrale de Hassaké en présence des évêques arménien, catholique et grégorien, devant les autorités et tous les Djéziriots qui avaient pu venir de toutes les parts du diocèse pour s'unir dans la même prière. L'abbé Bédar, devenu Mgr Paul Bédar et promu vicaire épiscopal chaldéen, donna l'absoute dans sa liturgie ; lui-même, S. Exc. Mgr Rabbani, évêque de Homs, et bien d'autres, dirent à celui que tous ont aimé, leur gratitude et leur adieu.

Ce n'est qu'un au revoir. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* Jacques-Jean Hebbé, évêque, a établi la charité et l'amour dans la Djézireh, Dieu y règne dans les cœurs. Si Jacques-Jean Hebbé nous semble dormir, ma foi m'assure qu'il veille près de la face du Père et le prie de nous accueillir en Son royaume, quand Il voudra, pour que nous l'y retrouvions, nous tous qui l'aimons : *congregavit nos in unum Christi amor.* La mort d'un juste n'abolit pas sa charité.

DU VÉOU.

COMPTES RENDUS

F. Amiot : Histoire de la Messe, éditions A. Fayard, Paris 1956, coll. "Je sais - Je crois", 128 p., 19 1/2 x 14 1/2.

Depuis de nombreuses années, les fidèles de rite latin — et les autres — réclamaient un livre qui reprenant les travaux d'érudition de Duchesne, Lebrun, Batiffol, Jungmann et tant d'autres historiens de la messe, les résumât et les rendit accessibles à un large public. L'abbé Amiot, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, vient de répondre à ce désir. Le livre qu'il nous offre est un exposé, à la fois maigral et simple, de ce qu'était la messe aux premiers âges du christianisme et de ses développements à travers les âges et jusqu'à nos jours. Son « coup d'œil sur les origines » est un coup d'œil rapide, trop rapide peut-être. Il se limite à Justin et Hippolyte, et il est suivi d'une brève description de la messe papale d'après les *Ordines Romani*.

On ne peut que féliciter l'A. pour son excellent travail, et souhaiter que son livre ne soit pas seulement lu, mais étudié par tous les fidèles. Connaissant mieux les origines, les développements de la messe, ayant l'explication des gestes du célébrant au cours du drame sacré, les fidèles aimeront davantage leur messe, et leur piété en sera nécessairement accrue. Qu'il nous soit permis cependant de faire quelques légères critiques. Il est des énigmes dans l'histoire de la messe que les liturgistes sont encore loin d'avoir élucidées. Pour n'en citer que deux ou trois : Le Christ a-t-il institué l'Eucharistie au cours du repas pascal ou d'un repas de Habouroth ? A-t-il consacré du pain azyne ou du pain fermenté ? Cyrille de Jérusalem a-t-il volontairement omis, dans sa V^e catéchèse mystagogique, de mentionner le récit de l'Institution ? etc. Aucune réponse satisfaisante n'est encore donnée à ces questions. Peut-être les manuscrits de la Mer Morte, quand ils seront dépouillés et étudiés, éclaireront-ils d'un jour nouveau les deux premières questions. Mais l'A. n'attend pas : (p. 59) « ...puisque le Seigneur a célébré la Cène avec les *azymes du repas pascal*... » ! On se croirait revenu au siècle de Jacques de Vitry !

Ou encore, citant la V^e catéchèse mystagogique, il écrit,

p. 92 : « Puis, (après le récit de la Cène)... nous supplions Dieu d'envoyer l'Esprit-Saint ». La suppression de cette malencontreuse parenthèse n'aurait enlevé aucune valeur à son argument et aurait été plus conforme à l'esprit d'objectivité dont doit faire preuve tout bon historien. On ne peut rien, contre le fait que, dans tous les mss existants des Catéchèses de saint Cyrille, le récit de la Cène n'est pas mentionné. Il est facile de relever quelques autres inexactitudes d'ordre historique. Mais, nous le répétons, le livre de M. l'abbé Amiot est un ouvrage de vulgarisation et non d'érudition. Tel qu'il est, il rendra d'immenses services aux fidèles qui désirent s'instruire sur leur liturgie.

G. K.-S.

Theodor Klauser : Petite histoire de la Liturgie occidentale ; trad. Marc Zemb ; éditions du Cerf, Paris 1956, 143 pages, 19 x 12.

Le livre de Théodor Klauser, professeur à l'université de Bonn, ne fait pas double emploi avec le précédent. C'est une histoire de la liturgie occidentale, et une petite histoire, mais qui ne s'adresse qu'aux initiés. Elle contient des trésors d'érudition, trésors qui ne sont souvent indiqués que par un bref alinéa. Pour de très nombreuses questions, l'A. se contente de donner les conclusions de ses devanciers, auxquels il se réfère.

Sa méthode est assez inhabituelle. Après avoir divisé l'histoire de la messe en 4 périodes principales, l'A. trace brièvement, pour chacune de ces périodes, l'état des connaissances liturgiques jusqu'en 1914, puis résume les acquisitions récentes de la science, résultat des travaux de Dom Botte, Baumstark, Bishop, Rowe, J. Brown, Dom Capelle, Dom Casel, Dumoutet, Guardini, du P. Jungmann et de beaucoup d'autres. On peut dire de ce livre qu'il constitue en quelque sorte une brève synthèse, mise à jour, des connaissances liturgiques. Cela ne veut pas dire que le livre de Klauser soit une simple compilation de conclusions. L'auteur s'étend parfois sur certains points de l'histoire sur lesquels il jette une lumière nouvelle, fruit de ses études personnelles.

On lira avec intérêt son paragraphe sur la langue liturgique (p. 32), mais le fidèle de rite oriental ne pourra que s'étonner et faire des réserves quand il lira (p. 71) : « Ce n'est qu'au VII^e s. environ que la liturgie romaine passe à la récitation silencieuse du Canon, sous l'effet des pratiques orientales ». Si les Orientaux ont inspiré aux Latins la récitation silencieuse du Canon, comment expliquer alors que ces mêmes Orientaux continuent, aujourd'hui encore, à réciter le Canon à haute voix, quand ils ne le chantent pas ? Les Eglises de langue syriaque

en particulier (syrienne, chaldéenne, maronite) donnent au chant du récit de l'Institution et à celui de l'Epiclèse une très grande solennité qui émeut l'assistance.

G. K.-S.

R. Guardini : La Messe ; trad. Pie Duployé ; coll. "Lex Orandi" : éditions du Cerf, Paris 1957, 224 pages, 20×13.

C'est tout un autre but que poursuit Romano Guardini dans son livre « La Messe ». Laissant aux historiens le soin d'écrire l'histoire de la liturgie, il vise à aider prêtres et fidèles à mieux célébrer la sainte Messe ou à mieux y participer, à entrer plus pleinement, en tant que communauté chrétienne, dans l'action liturgique communautaire par excellence. Il en résultera, outre un profit spirituel incontestable, une plus grande connaissance, ainsi que le dit l'A. dans sa préface : aidant à mieux « faire », il nous conduira à « comprendre » plus profondément.

Dans la première partie de ce livre, l'A. traite des attitudes, le silence, le recueillement, le lieu saint, l'autel, la communauté liturgique, etc., et il le fait avec une finesse de pénétration qu'on ne se lasse pas d'admirer. Guardini se révèle, dans l'analyse des sentiments humains, un psychologue remarquable.

La seconde partie, qui traite du mémorial du Seigneur, est elle aussi une préparation à l'action sacrée. Chacun de ses chapitres, de ses paragraphes, parfois de ses alinéas constitue une méditation sur l'Eucharistie. L'A. n'hésite pas à employer ce terme et on lui donne volontiers raison. L'Institution, le mémorial, la mémoire de la nouvelle alliance, l'heure et l'éternité, le sacrifice du Christ, banquet et rencontre, la messe et le retour du Christ, autant de méditations qui émeuvent l'âme du chrétien.

Ce livre, lu, approfondi, médité, mis en pratique, la messe cessera d'être considérée comme une obligation astreignante : elle deviendra le havre où l'âme se réfugie, l'oasis où elle trouve le repos, et, comme le disent les dernières lignes de l'ouvrage : « Dans la dureté oppressante des jours, nous penserons à la messe et notre cœur en retirera chaque fois une force nouvelle.

G. K.-S.

A. Hamman : Prières eucharistiques des premiers siècles ; Desclée de Brouwer, 1957, 308 pages, 16×12.

Le livre que nous présente le R. P. Adalbert Hamman, O.F.M. « Prières eucharistiques des premiers siècles » n'a pas pour but

de faire l'histoire de la messe, ni de préparer les prêtres et les fidèles à la célébrer ou à y participer dignement, mais de les aider à prier en mettant à leur disposition les textes des prières eucharistiques des différentes Eglises orientales et occidentales des premiers siècles. Ce but est certes très louable et on ne peut que féliciter l'A. d'avoir pris cette initiative. L'A. nous avertit : « Nous avons gardé comme points de repère les phases principales de la liturgie latine. Mais afin d'éviter de faire de trop nombreux découpages, nous donnons chaque anaphore en son entier ». Les points de repère ont, certes, été gardés. Quant aux anaphores, l'A. les a découpées, morcelées à souhait et, après y avoir pratiqué des coupes sombres, particulièrement dans les anaphores des Constitutions Apostoliques, de saint Jacques, des douze Apôtres, il les a servies au lecteur en tranches informes !

En ce qui concerne la liturgie de saint Jacques, on peut, on doit reprocher à l'A. d'avoir puisé ses citations dans l'édition critique de Dom Mercier, édition excellente à tous points de vue. Mais Dom Mercier a étudié, de la liturgie de saint Jacques, la version *grecque*. Or, on sait que celle-ci ne représente que très imparfaitement le texte primitif de l'anaphore attribuée au premier évêque de Jérusalem. En usage, jusqu'au XIII^e s. chez les Melkites de Syrie et de Chypre, ceux-ci y introduisirent, entre le VIII^e et le XIII^e s., un nombre impressionnant d'éléments inspirés de Byzance et de sa liturgie, et dont beaucoup étaient des innovations qui ne pouvaient en aucune façon être considérées comme « prières eucharistiques des premiers siècles ».

Autrement plus grave l'erreur qui a consisté à citer des réponses des fidèles qui n'avaient aucun sens et qui pouvaient même, parfois, prêter le flanc à une interprétation hérétique. C'est ainsi que, v. g., nous lisons comme réponse des fidèles à l'anamnèse (p. 106) : « Ta mort, Seigneur ». Quel sens donner à cette réponse que font les Syriens à l'invitation du prêtre à commémorer la mort du Seigneur, sa résurrection, son ascension au ciel ? Ailleurs (p. 109), une injonction du diacre : « Devant le Seigneur. *Le peuple* : Devant toi, Seigneur ».

Mais là où l'esprit est confondu, c'est quand on lit (p. 109) que la réponse des fidèles au *Sancta Sanctis* est : « Seul le Père est saint » !... Les Syriens ne croyaient-ils donc pas à la sainteté du Fils et du Saint-Esprit ?

L'A. aurait-il mal compris les textes ? Non. Il a simplement négligé de se documenter. Son travail a été trop rapide. Ayant utilisé, pour citer les liturgies syriennes, l'édition critique la plus sérieuse qui soit, la collection des *Anaphorae Syriacae* éditée sous la direction du R. P. Raes, Recteur de l'Institut Pontifical Oriental, à Rome, il ne s'est pas donné la peine, devant des réponses aussi énigmatiques, quand elles n'étaient pas nettement

hérétiques, de chercher à comprendre. S'il avait consulté l'introduction, il aurait appris que les manuscrits contenant les anaphores syriaques, destinés uniquement au célébrant, comme autrefois les sacramentaires romains, ne contenaient que les prières sacerdotales ; mais que toutefois, pour la commodité du célébrant, les injonctions du diacre et les réponses des fidèles étaient indiquées par les deux premiers mots de chacune d'elles, ces injonctions et ces réponses étant consignées dans un livre spécial à la disposition des clercs. Ainsi documenté, l'A. aurait appris que « Ta mort, Seigneur » était le commencement de la phrase syriaque « Nous commémorons ta mort, Seigneur, nous confessons ta résurrection et nous attendons ton second avènement. Que tes miséricordes soient sur nous tous ». — « Devant le Seigneur » introduit : « Devant le Seigneur miséricordieux, inclinons nos têtes » ; — et la réponse des fidèles au *Sancta Sanctis* est « Un seul Père saint, un seul Fils saint, un seul Esprit vivant et saint ; gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ils sont un jusqu' à la fin des siècles ». Point n'était besoin d'être sorcier pour trouver cela ; encore fallait-il essayer de faire un travail qui ne soit pas trop hâtif.

Nous n'avons cité que trois exemples, mais ce n'est pas faute d'en avoir trouvé d'autres. Les erreurs et les omissions pullulent tant dans le premier chapitre. « Les origines de la liturgie eucharistique » que dans la table des références. Il est entendu que le livre du R. P. Hamman a pour but la piété liturgique et non la science liturgique. Mais la piété liturgique ne s'oppose pas à la science liturgique, ni celle-ci à celle-là. On peut se consacrer à la première, mais si on parle de la seconde, il faut, dans la mesure du possible, ne pas lui être infidèle. Nous voulons croire que l'A. tiendra compte de ces remarques dans sa prochaine édition. Nous lui souhaitons en effet, et de tout cœur, non seulement une prochaine, mais plusieurs rééditions à venir. Ses erreurs corrigées, ce petit livre remplira mieux sa mission qui est de mettre à la disposition des fidèles les prières vénérables de l'Eglise des premiers siècles.

G. K.-S.

Louis Bouyer : *La vie de la Liturgie* ; Paris, éditions du Cerf, 1953 ; coll. "Lex Orandi", 336 p.

Voici un ouvrage très remarquable dont la lecture et la méditation s'imposent à quiconque souhaiterait connaître ou se rap-

peler les données du problème liturgique et réfléchir sur les éléments les plus assurés de sa solution. Voici un ouvrage de science et de foi où l'intelligence et le talent de l'auteur ont su travailler une masse énorme d'informations pour nous offrir une suite de pages instructives et, dans le meilleur sens du terme, édifiantes.

La récente étude du R. P. Louis Bouyer décourage, il est vrai, l'analyse, tant elle regorge de vues pertinentes et de remarques provocantes égrenées au fil d'une démarche vive et sans cesse dirigée. Qu'il nous soit permis ici d'exprimer la seule critique d'ensemble qui nous paraisse inévitable : l'auteur nous avertit dans sa préface qu'il avait d'abord considéré de munir son livre de références mais que les dimensions matérielles du volume l'ont fait renoncer à ce projet. Nous ne doutons point que l'intérêt exceptionnel de l'ouvrage ne lui vaille l'accueil qu'il mérite et qu'une seconde édition ne soit vite nécessaire. Puisse cette réédition s'accompagner des références qui manquent au présent volume et qui ajouteraient à ses vertus singulièrement excitatrices la valeur d'un instrument de travail.

Essayons au moins d'indiquer le propos de l'auteur et le sens de sa recherche. Les dix-neuf chapitres du livre reproduisent la traduction un peu abrégée de leçons professées à l'Université de Notre-Dame aux Etats-Unis et constituent une « critique constructive du mouvement liturgique ».

Cette critique suppose qu'on définisse ce qu'est la liturgie que d'aucuns entendent restaurer, suivre, voire rénover ; le R. P. Bouyer développe longuement la définition qu'il avance lui-même : « la liturgie est ce système de prières et de rites qui a été traditionnellement canonisé par l'Eglise comme sa prière et son culte propres ». On voit que la définition du R. P. Bouyer s'oppose à l'idée trop courante d'une liturgie qui serait « la forme officielle du culte extérieur de l'Eglise », et marque la liaison essentielle de la liturgie et de la spiritualité. Elle fournit à l'auteur la raison d'une critique sévère des conceptions baroque et romantique de la liturgie. L'essence même de l'esprit baroque est en effet, selon la juste description du R. P. Bouyer « de transposer dans un style profane une liturgie considérée simplement comme une formalité extérieure » et saint François de Sales, par exemple, avait fait le vœu de réciter son chapelet chaque fois que ses fonctions l'obligeraient à assister à une cérémonie pontificale. D'autre part, le R.P. montre bien que la période romantique réagit contre les conceptions précédentes de la liturgie par le néo-classicisme de son décor et son abus de la mythologie, mais qu'elle conserva les principales erreurs des « baroques ». Mais déjà, au Moyen Age qu'il serait donc vain de choisir pour modèle de toute « restauration » liturgique,

on doit constater avec Herwegen le détournement d'un monde objectif de piété vers un monde subjectif. Peut-être regrettera-t-on que le R.P. Bouyer n'ait pas, à ce point, insisté sur l'importance capitale de la rupture progressive de l'Occident et de l'Orient chrétiens, symbolisée par le schisme de 1054, qui autorisa les rationalisations du XIII^e siècle et des siècles postérieurs avant d'aboutir au psychologisme et à l'individualisme modernes dont les formes athées et matérialistes pourraient bien être des conséquences de l'apparition dans l'ecclésiologie, la liturgie et la spiritualité. Mais, le R.P. Bouyer, qui condamne avec une légitime vigueur, tout « archéologisme » défend une conception patristique de la liturgie et retrouve cette conception dans les théories « mystériques » de Dom Casel, sous les réserves et les précisions que leur a apportées Dom Lambert Beauduin.

Guidé par ces principes, c'est bien — ainsi que le promet le titre. — la vie de la liturgie que déroule devant nous l'ouvrage du R.P. Bouyer. Chaque chapitre mériterait une recension approfondie, parfois une véritable discussion (notamment le chapitre sur les paroles de l'Institution eucharistique et de l'Épiclese). Signalons seulement le tableau fidèle des mouvements liturgiques contemporains en Belgique, en Allemagne, en France depuis la dernière guerre, l'histoire des origines des premières liturgies chrétiennes (ch. V, VIII et IX), la sage relation que l'auteur préconise entre l'esprit de la liturgie et la dévotion, conformément à l'encyclique *Mediator Dei*.

Surtout, le R. P. Bouyer montre l'universelle présence du Mystère au sein de l'Eglise et de la liturgie vivante qui le commémore et l'annonce à ses participants. Il traite des ministres de la liturgie, de l'Initiation au Mystère (le Baptême, la Confirmation et la Pénitence dans la Messe) ; de l'expansion du Mystère (les bénédictions qui découlent de la messe) ; du Mystère dans l'année liturgique (la liturgie pascale, l'Avent, Noël et l'Épiphanie) ; du Mystère chrétien et de la *Memoria Sanctorum* ; de la louange du Mystère (l'Office divin).

Le R.P. Bouyer pose ainsi les grandes règles de toute liturgie, telles qu'elles sont impliquées dans le dogme même et dans la réalité ecclésiale centrés sur le Mystère, c'est-à-dire sur la Croix de Jésus vue comme un accomplissement « mais aussi dans la plénitude de sa merveilleuse fécondité ».

Recommandons chaleureusement aux lecteurs de l'O.S. cette œuvre maîtresse.

Robert AMAIDOU.

Dom Jean Gaillard : Les Solennités pascales, itinéraire liturgique pour la quinzaine de Pâques, Paris, 1957 (les Equipes enseignantes).

Naguère, nul ne se serait soucié d'offrir un tel itinéraire commenté aux fidèles. Aujourd'hui, ils se multiplient, et les derniers, comme on dit, ne se font pas faute toujours de secouer vigoureusement le cocotier où quelques-uns des premiers ont sans doute le tort de ne pas céder la place assez vite. Celui-ci est au contraire d'une édifiante discrétion à leur endroit. On a souvent l'impression, à le lire, que les grands esprits se rencontrent avec une constance d'autant plus singulière qu'on serait porté à la croire toute fortuite... Mais la vérité, bien sûr, est à tout le monde et la Sagesse la seule épouse qui reste vierge en ne se refusant à personne. Lisons-nous plutôt de retrouver une si saine doctrine accommodée aux lecteurs les plus pressés et qu'on l'ait faite si aisément à un lit si bref, sans du tout la soumettre à un traitement évocateur de Procuste.

Louis BOUYER.

André Chouraqui : Histoire du judaïsme, Paris, 1957 (Presses universitaires, Collection "Que sais-je?").

Après une brève première partie sur la genèse d'Israël, on trouvera dans ce volume une précise documentation, très clairement résumée, sur la formation du judaïsme post-chrétien dans ce qu'il a de plus caractéristique, aux premiers siècles de notre ère, puis sur ses développements et son drame ultérieurs, d'abord en pays d'Islam puis en pays chrétien. Une dernière partie traite de façon bien émouvante de la moderne renaissance juive, avec le sionisme, et le nouveau drame d'Israël à notre époque.

Après sa clarté et sa précision, ce qui frappe tout d'abord dans ce petit livre c'est la délicatesse exemplaire avec laquelle il a été écrit. Nous ne pensons pas qu'aucun chrétien (ni aucun musulman) puisse y être blessé par aucune phrase. Ce n'est pas seulement que les questions les plus brûlantes y ont été touchées avec le tact le plus sûr, mais qu'on y sent un respect partout attentif, voire une discrète mais efficace sympathie pour les deux autres religions du Livre. Ajoutons à cela que les chrétiens y découvriront tout ce qu'une meilleure connaissance du judaïsme peut et doit apporter à leur compréhension du christianisme lui-même, et combien la spiritualité et la mystique juives sont étonnamment proches de ce à quoi eux-mêmes

tiennent le plus. Il y a des préjugés contre la piété dite « légaliste » du judaïsme, ou contre la mystique du hassidisme (et même du cabbalisme) qu'aucun chrétien qui aura lu ce livre n'aura plus le droit d'entretenir. Et qui pourra manquer d'être ému par la ferveur religieuse de ce travail rigoureusement scientifique, aussi bien que par les espoirs personnels qu'il communique ? « Voici un Israélite pieux en qui il n'y a point de fraude... ».

Louis BOUYER.

Jean Daniélou : Les manuscrits de la mer morte et les origines du christianisme ; Paris, éditions de l'Orante, 1957, 128 p.

Il serait vain aujourd'hui d'insister sur l'importance des découvertes de Khirbet Qumran, également reconnue et mainte fois soulignée par les exégètes orthodoxes et par leurs collègues « rationalistes ». La littérature du sujet est immense. Déjà *L'Orient Syrien* a vanté les mérites de l'excellent petit livre de vulgarisation dû à M. l'abbé Albert Vincent où le lecteur profane trouvera le récit fidèle des hasards et des tractations qui conduisirent au plus grand événement de l'archéologie contemporaine, une traduction estimable des textes édités lors de la publication du volume (1955) et un utile répertoire des problèmes historiques et théologiques soulevés par notre connaissance améliorée du judaïsme palestinien alentour la naissance et la mort de Jésus.

Il faudrait encore mentionner la récente traduction du gros ouvrage de Milar Burrows (*Les manuscrits de la mer morte*, éd. Robert Laffont, 1957) véritable somme qui ne néglige aucune hypothèse, ne dissimule aucune difficulté et dont la sûreté d'information n'est pas inférieure à la rigoureuse objectivité. Cette étude, de même que les travaux du R.P. de Vaux, du prof. Brownlee, de M. Dupont-Sommer, de M. l'abbé Milik et de quelques autres savants ont bien élucidé les circonstances des découvertes de Khirbet Qumran et dressé le bilan du contenu des fameux manuscrits.

Le R. P. Jean Daniélou S.J., dans son dernier livre, ne se propose pas de revenir sur les traces de ces auteurs dont il prend les conclusions pour point de départ de sa réflexion. Celle-ci, comme le titre du volume nous en avertit, s'exerce sur un thème particulier mais à vrai dire fondamental pour l'histoire et pour la théologie : les relations entre le milieu que nous font connaître les manuscrits de la mer morte et les origines du christianisme.

Au lecteur cultivé et au spécialiste des origines chrétiennes, le R. P. Jean Daniélou offre tout à la fois un précieux compendium historique, une leçon nécessaire de théologie et le meilleur exemple d'une apologétique honnête, intelligente et habile.

Le R. P. Daniélou, historien lui-même, professeur de théologie dogmatique à l'Institut Catholique de Paris, toujours soucieux de confronter dans des causeries, des débats, des articles, la vérité chrétienne et les exigences du monde moderne, le R. P. Daniélou était assurément qualifié pour mener à bien la triple tâche qu'il s'était fixée et qu'il a magnifiquement remplie. On notera cependant que l'auteur a choisi de se désigner lui-même en tête du livre par ses seuls nom et prénom, à l'exclusion de tout titre officiel, afin de marquer le caractère personnel, voire hypothétique de son essai : *in dubiis libertas*.

Trois chapitres constituent l'ouvrage : la communauté de Qumran et le milieu évangélique ; le Christ et le Maître de Justice ; les premiers développements de l'Eglise et la communauté de Qumran.

Dans le premier chapitre, le R. P. affirme les contacts de Jean Baptiste et des moines de Qumran qu'il identifie, selon l'opinion la plus fréquente, avec un groupe d'Esséniens : le désert de Jean est le désert de Qumran ; le Baptiste appartenait à une famille sacerdotale et les moines de Qumran étaient « fils de Sadoq » ; le cantique de Zacharie comporte des expressions caractéristiques des manuscrits de la mer morte. La vie de Jean paraît suivre une règle d'inspiration essénienne et la sévérité du prophète pour les Pharisiens et les Sadducéens semble le ranger dans la secte essénienne, la seule des trois grandes sectes juives du premier siècle que les évangiles ne citent jamais. L'annonce du jugement imminent du monde et la pratique du baptême d'eau, signe de conversion, figurent dans l'enseignement du Baptiste comme ils figurent dans les documents de Qumran. Mais si la ressemblance entre le milieu de Jean et le milieu que nos manuscrits permettent de décrire, entre l'eschatologie de l'un et de l'autre, est étonnante ; si Jean fut peut-être essénien et s'il vécut certainement « dans la mouvance » de l'essénisme, le R. P. Daniélou sait aussi montrer l'originalité de la vocation personnelle du précurseur.

Après les relations de Jean-Baptiste et des Sadocites, voici les relations entre Jésus et la communauté essénienne de Qumran. Le séjour du Christ au désert pourrait être une retraite dans un centre de prière ; et le lieu de cette retraite, le lieu de la Tentation, est traditionnellement fixé sur la falaise même où le Bédouin cherchant sa brebis perdue découvrit les manuscrits. Tout laisse croire aussi que des contacts étroits existèrent entre

le milieu de Qumran et le milieu où Jésus recruta ses disciples. Le R. P. Daniélou accepte la thèse de Mlle Jaubert selon laquelle Jésus et ses disciples observaient le calendrier de Qumran, thèse qui résoudrait l'une des énigmes les plus obscures de l'exégèse néo-testamentaire. Car, en ce cas, le Christ aurait célébré la Cène la veille de la Pâque selon le calendrier essénien c'est-à-dire le mardi, mais aurait été crucifié la veille de la Pâque officielle, c'est-à-dire le vendredi. D'autres rapprochements s'imposent encore et le R. P. Daniélou les met clairement en valeur, mais, sur deux points essentiels, le comportement de Jésus contraste avec celui des esséniens : d'une part, Jésus proclame le primat de la charité sur les observances légales et se manifeste, en une affirmation inouïe, comme « le maître du Sabbat » ; d'autre part il répudie la notion legaliste de la pureté à quoi les esséniens étaient particulièrement attachés.

Regrettons de ne pouvoir nous arrêter aux pages si remarquables que le R. P. Daniélou réserve à la comparaison du Christ et du Maître de Justice. L'auteur discerne sous les traits du Maître de Justice une des plus hautes figures de l'histoire religieuse de l'humanité, mais rien ne nous autorise à penser que le Maître de Justice se considérât comme le Messie. On ignore si le Maître de Justice mourut de mort violente et il n'est nulle part question de sa résurrection. Le Maître de Justice a le sens profond de son indignité et de l'infinie distance qui le sépare de Dieu. Enfin, le Maître de Justice, contrairement au Christ, est l'appui et non l'objet de la foi de ses disciples.

Les lecteurs de l'*Orient Syrien* apprécieront très particulièrement les développements que le R. P. Daniélou consacre aux usages esséniens dans la communauté de Jérusalem et, d'avantage encore peut-être, ceux qui traitent de l'influence essénienne sur les auteurs du Nouveau Testament et les premiers écrivains ecclésiastiques.

On a déjà cité l'usage très probable du calendrier de Qumran par Jésus et ses disciples. Mais la hiérarchie de Qumran comprenait d'abord un conseil des Douze et, au-dessous de ce conseil, des « inspecteurs » (*mebaqqer*) dont le rôle est proche de celui des premiers « évêques » chrétiens. Ce dernier terme est synonyme de « presbytres » et la différence des mots pourrait venir d'une double origine, l'une essénienne, l'autre pharisienne. Il n'en reste pas moins que cette hiérarchie chrétienne à deux degrés évoque irrésistiblement celle de Qumran. Le « communisme » essénien se retrouve dans la première communauté chrétienne, de même que la structure du catéchisme dans la *Didachè* et les rituels chrétiens anciens manifeste de nouveaux rapports entre le christianisme primitif et l'essénisme contemporain de Qumran. De même encore, le R. P. Daniélou observe

la similitude de plusieurs aspects du culte chrétien et des prescriptions culturelles de Qumran (prière quotidienne, liturgie de la semaine, liturgie annuelle).

Sur un autre point, d'une vaste portée, la dépendance de la première communauté chrétienne à l'égard des usages de Qumran paraît au R. P. Daniélou solidement établie. Les manuscrits de la mer morte incluent en effet un recueil de *Testimonia* messianiques et il est très vraisemblable que les chrétiens empruntèrent aux esséniens l'usage de ces *Testimonia*. Mais il est plus saisissant encore de constater que de nombreux textes des *Testimonia* de Qumran sont des textes favoris du Nouveau Testament et des premiers auteurs chrétiens.

Il faut signaler ici que le R. P. Daniélou vient d'illustrer ce dernier point dans un article des *Vigiliae Christianae* intitulé « L'Etoile de Jacob et la mission chrétienne de Damas » (vol. XI, n° 3, sept. 1957). Dans cette nouvelle étude, l'auteur examine la prophétie célèbre de Balaam sur l'étoile de Jacob (*Num.* XXIV, 17) dont la présence dans les *Testimonia* primitifs du christianisme a été supposée depuis longtemps, quoiqu'elle ne soit pas citée dans le Nouveau Testament. Or ce texte est sans doute le plus souvent cité dans les manuscrits de Qumran. Le R. P. Daniélou rassemble l'ensemble des allusions à la prophétie de Balaam dans la littérature chrétienne primitive, et finalement sa relation avec Mt. II, 2. Puis il démontre que « le développement du thème de l'étoile dans le judéo-christianisme est en relation avec des contacts avec (les) mages » (p. 131). Le thème de l'étoile serait donc un thème de la mission judéo-chrétienne auprès des milieux où les mages étaient influents, thème lié à la lutte contre l'influence des mages menée par les missionnaires chrétiens venus de l'essénisme en Syrie et notamment à Damas. Nous ne pouvons discuter dans le détail la thèse du R. P. Daniélou ; plusieurs indices relevés par l'auteur sont peut-être fragiles (ainsi il n'est pas du tout prouvé que Dosithee, dont nous ne savons rien, ait été essénien comme l'admet le R. P. après R. McL Wilson). Mais nous reproduirons la conclusion de cette étude qui révèle au moins la parenté des *Testimonia* de Qumran et des *Testimonia* chrétiens, sur un exemple privilégié et, de ce point de vue, indiscutable : « C'est dans le milieu des missionnaires chrétiens de Damas, au niveau du premier Kérygme, que les deux thèmes (de la prophétie de Balaam et de l'étoile des mages) ont été associés » (p. 138).

Les apôtres (sauf peut-être Jean) n'étaient pas des esséniens. Mais le R. P. Daniélou suit Cullmann pour identifier les Hellénistes du sixième chapitre des *Actes* avec des esséniens convertis. Il ouvre aussi des perspectives sans doute fructueuses en rapprochant les Hellénistes ou Helléniens qui étaient des esséniens

juifs ou convertis et les Héléniens, sectateurs de Simon. « Il est donc très possible que le gnosticisme soit ainsi, à travers Simon, une exagération du dualisme essénien dans un sens radical, peut-être sous des influences iraniennes » (p. 93). La question est posée, bien posée. Mais il convient, avant de pouvoir lui donner une réponse précise ou même les éléments d'une réponse précise, d'attendre les résultats de l'étude menée par MM. Puech et Quispel sur les treize codices gnostiques coptes de Nag Hamadi, étude à peine inaugurée mais dont le programme dressé par M. Puech dans le tome XIX de l'*Encyclopédie Française*, permet les espoirs les plus légitimes.

Chez Saint Paul, dans l'Apocalypse, dans l'Evangile de Jean et dans ses épîtres, le R.P. Daniélou distingue des traces esséniennes, une parenté théologique (1). Il se demande si l'argumentation très spéciale de l'épître aux Hébreux ne qualifie pas cet écrit comme une polémique anti-essénienne.

Enfin, les *Testaments des Douze Patriarches* paraissent au R.P. être une œuvre chrétienne inspirée d'un genre littéraire utilisé à Qumran, autrement dit l'œuvre d'un essénien converti. D'autre part, l'origine de ces Testaments paraît être la Syrie et le R.P. Daniélou suggère que l'église syrienne aurait été fondée par des esséniens convertis.

Le R.P. montre très heureusement les caractères singuliers de la communauté syrienne primitive et la suprématie de l'Eglise de Syrie depuis la chute de Jérusalem jusqu'à l'essor du christianisme helléniste. L'Eglise d'Antioche, ajoute le R.P. « gardera ses traits jusqu'à nos jours dans le christianisme syriaque, si imprégné de judaïsme, si sacerdotal, si cultuel ». On ne saurait manquer d'admirer la justesse et l'exactitude de ces épithètes.

Le R.P. produit plusieurs arguments en faveur de l'origine essénienne de l'église d'Antioche, tirés en particulier de la structure ecclésiale de l'église primitive dont quelques traits remontent peut-être à la communauté de Jérusalem, mais dont la plupart sont typiquement antiochiens et évoquent l'image de la secte de Qumran. Il semble notamment qu'à côté d'une hiérarchie institutionnelle, l'Eglise syrienne possédait une hiérarchie spirituelle et que les prêtres et les évêques se recrutaient parmi les moines. Un lien indirect mais réel existerait ainsi, par l'intermédiaire de l'organisation ecclésiale antiochienne, entre le monachisme de Qumran et le monachisme chrétien.

(1) Le R.P. Daniélou rapproche l'usage chrétien de signer les nouveaux baptisés du signe de la croix et l'usage essénien d'imprimer sur le front des nouveaux disciples la marque du tau. Cette question a été développée par le même auteur dans un article de *La Table Ronde*, déc. 1957.

De nombreuses richesses de l'ouvrage du R.P. Daniélou ont dû être passées sous silence dans ce compte rendu déjà trop long. Nous avons seulement essayé de dégager quelques thèmes majeurs que les lecteurs de l'Orient Syrien aimeront, nous n'en doutons pas, à méditer sur l'invitation du R.P. Daniélou.

Ce livre, disions-nous, est un livre d'histoire, de théologie et d'apologétique. Le R.P. est expert à nous rappeler l'originalité divine du Christianisme. On ne reprochera pas au R.P. Daniélou d'avoir minimisé les relations et les ressemblances entre la communauté de Qumran et la première communauté chrétienne ou d'avoir amoindri la personnalité du Maître de Justice ; bien au contraire. Et cette générosité confère à l'ouvrage une qualité apologétique exceptionnelle. Car, si le R.P. Daniélou souligne l'importance exégétique des découvertes de la Mer Morte, il oblige aussi le lecteur à reconnaître, dans la vocation du Baptiste, dans la vie et dans la mort du Christ, dans la foi chrétienne enfin, tout ce que les influences historiques, si fortes et si variées fussent-elles, ne permettent pas d'expliquer ou de réduire, quoi qu'elles aident à mieux comprendre la préparation et l'épiphanie terrestre de la religion de l'Incarnation.

Robert AMADOU.

N.-B. — Cet ouvrage constitue le premier volume d'une collection qui se propose de rassembler « *Autour des Manuscrits de la Mer Morte* » des études d'ordres divers : monographies historiques, traductions et commentaires des textes, etc...

Imprimerie LUSSAUD Frères, 9, rue des Loges, Fontenay-le-Comte (Vendée)

Dépôt légal : N^o 455-268

1^{er} Trimestre 1958

Le gérant : G. Khouri-Sarkis

LA CONCEPTION DE L'ÉGLISE CHEZ LES SYRIENS SÉPARÉS DE ROME

II. - *Les Syriens du Catholicosat de Séleucie-Ctésiphon.*

Chez les Syriens orientaux, un traité systématique de l'Eglise est chose aussi rare que chez les Jacobites. 'Abdišô' († 1318), dans le *Livre de la Perle*, son ouvrage théologique essentiel, est le seul auteur qui consacre au moins un court chapitre à l'Eglise. Pour le reste, nous n'avons nulle autre ressource que de rechercher les déclarations occasionnelles des Nestoriens, pour en former une mosaïque où nous retrouverons l'image qu'ils se faisaient de l'Eglise.

Pour les origines, jusqu'à la conquête arabe, notre source principale est le *Synodicon Orientale ou Recueil des Synodes nestoriens*, publié par J.-B. Chabot, qui nous présente les actes des premiers synodes. Dans l'homélie de Narsaï sur le sacerdoce et dans la chronique d'Arbèles, on trouve quelques éléments de la notion d'Eglise. A l'époque postérieure, les sources coulent avec plus d'abondance. En fait d'ouvrages proprement théologiques, il faut citer ici *Preuve de la Vérité de la Foi*, d'Elie de Nisibe, et le *Livre de la Perle* mentionné ci-dessus. Les ouvrages d'exégèse de Théodore bar Koni et d'Išô'dad de Merv (tous deux du IX^e siècle) donnent aussi un commentaire des passages classiques relatifs à l'Eglise. Les explications de textes liturgiques d'Abraham bar Lipheh (VII^e siècle), de l'*Anonyme* (IX^e ou X^e siècle) et de Timothée II (1318-1335) viennent parfois à parler de l'Eglise. Les recueils de Canons, surtout celui de 'Abdišô' (Ebedjesu), donnent certaines indications sur son organisation. On trouve des renseignements relativement nombreux dans les *Lettres* des Patriarches Išô'yahb III

(Jesuab) (647-658) et Timothée I^{er} (780-823), ces prélats ayant dû exciper de leur autorité de chefs d'Eglise, dans leurs discussions avec des rebelles. Les œuvres historiques, particulièrement la *Chronique de Se'ert*, et l'*Histoire des Patriarches* de Mari, Amr et Šliba, rapportent çà et là des événements et des faits dont on peut tirer des conclusions sur la conception de l'Eglise que se formaient les auteurs.

L'Eglise syrienne orientale de Perse s'est déclarée de très bonne heure (en 424, au Synode de Markabta), indépendante de toute autorité extérieure, tout en se considérant quand même à cette époque, ce n'est pas douteux, comme une partie de l'Eglise universelle ; mais, à vrai dire, une partie absolument indépendante. Plus tard, vers la fin du V^e siècle, l'Eglise de Perse se rallie au nestorianisme condamné par le concile d'Ephèse ; et cette insurrection contre un concile œcuménique signifiait, cette fois, sa séparation d'avec l'Eglise catholique. Telle est la position de base de l'Eglise syrienne orientale, position dans laquelle sa conception théorique de l'organisation de l'Eglise a pris naissance et doit être comprise.

Pour les théologiens de l'Eglise de Perse, cette organisation est en tout cas, depuis la déclaration d'autonomie, une affaire faite qui n'admet plus aucune sorte de discussion : le catholicos de Séleucie-Ctésiphon est, pour elle, la plus haute autorité religieuse qu'il y ait sur terre, — autorité qui n'est subordonnée à nulle autre. Le synode de Markabta l'a proclamé textuellement chef suprême de l'Eglise, en déclarant « que les Orientaux ne pourront se plaindre de leur patriarche devant les patriarches occidentaux ; — que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ... qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Eglise... »¹.

Certains auteurs tardifs, au mépris de l'Histoire, vont jusqu'à faire remonter cette situation aux temps anténicéens, où l'Eglise de Perse reconnaissait encore l'autorité supérieure des « Pères occidentaux ». Tel est le cas, par exemple, de 'Abdīšō', qui veut fonder l'indépendance

1. J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 296.

du catholicos de Perse sur une concession que ces Pères auraient octroyée 280 ans avant Nicée². Par contre, l'*Histoire des Patriarches* de Mari ibn Suleiman (milieu du XII^e siècle), fait accorder cette indépendance par le concile de Nicée³.

Pour l'Eglise de Perse, le catholicos de Séleucie-Ctésiphon est le successeur de Pierre. C'est l'expression qu'emploie le synode de 424 à l'égard du catholicos mar Dadîšô⁴, qui « pour nous est Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique »⁴. La *Chronique* d'Arbèles (VI^e siècle) place déjà la primauté du catholicos sur le même degré que « la suprématie de saint Pierre sur les Apôtres »⁵. Il ressort clairement de ces textes que l'Eglise nestorienne admet la primauté de Pierre ; mais il ne s'ensuit pas que, dans sa conception, Pierre ne doive avoir qu'un seul successeur. Le chef de toute Eglise indépendante est pour les siens saint Pierre. Et même, comme nous le verrons, si pour beaucoup de Nestoriens, (pas tous, loin de là), l'Eglise nestorienne, depuis la condamnation de Nestorius, est identique à l'Eglise universelle, tout l'Occident étant tombé dans l'apostasie, et si, par conséquent, son chef est en fait le seul successeur de Pierre, ce n'est pas parce qu'en principe saint Pierre ne peut avoir qu'un seul successeur ; mais parce que, après l'apostasie de tous les autres chefs, le catholicos de l'Eglise de Perse est resté seul.

On a beaucoup écrit sur la reconnaissance de la primauté de Pierre par l'Eglise nestorienne⁶. Pierre était le chef des apôtres et c'est sur lui que l'Eglise a été fondée :

2. Ebedjesu, *Collectio canonum synodicorum*, dans : A. MAIUS, *Scriptorum veterum nova collectio*, T. X. 1, Rome, 1838, p. 163-164.

3. H. GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, Partie I, p. 7.

4. CHABOT, l. c., p. 294 ; voir aussi le synode de 576, l. c., p. 388 et le synode de 775, l. c., p. 517.

5. MSHIHA-ZKHA, *Histoire de l'Eglise d'Adiabène*, publiée par A. MINGANA, *Sources Syriacques*, Vol. I, Leipzig, sans date, Texte p. 63, traduction p. 143.

6. Voir J. DAVID, *Antiqua Ecclesiae Syro-Chaldaicae traditio circa Petri Apostoli eiusque successorum divinum primatum*,

c'est là l'enseignement unanime des auteurs, et aussi de la liturgie. Bien des auteurs, il est vrai, expliquent le texte classique de Matthieu XVI : 18 de manière telle que rien ne s'ensuive pour la primauté de Pierre ; ainsi par exemple Babaï-le-Grand († c. 628), Timothée I^{er} et Išô'dad de Merv, suivant lesquels ce n'est pas la personne de Pierre qui est le fondement de l'Eglise, mais sa foi⁷. Selon Théodore bar Koni, par le rocher dont parle le Christ, il faut entendre les apôtres⁸.

Si le catholicos de l'Eglise de Perse est pour elle le chef suprême et le successeur de Pierre, ce n'est pas tant parce qu'il serait le chef de l'Eglise universelle ; c'est plutôt parce que l'Eglise universelle est censée se composer de différentes Eglises, indépendantes les unes des autres, et dont chacune possède un chef indépendant, comme successeur de Pierre. Cette théorie formait déjà la base de la déclaration d'autonomie de 424 ; plus tard, les auteurs l'ont reprise et développée. Le synode de Markabta s'explique sur ce point : « Pour aucun motif on ne pourra penser ou dire que le catholicos de l'Orient peut être jugé par ceux qui sont au-dessous de lui ; ou *par un patriarche comme lui* »⁹. Les autres patriarches sont donc en principe égaux au catholicos et, de ce fait, ne peuvent être ses juges. Si l'on a jusqu'alors admis qu'ils le peuvent — le droit d'appel aux Pères occidentaux fut reconnu jusqu'en 424, — cette concession était due au libre consentement de l'Eglise de Perse, et non pas parce que, en tant que partie de l'Eglise universelle, elle aurait dû se sou-

Rome, 1870 : G. KHAYYATH, *Syri orientales seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus*, Rome, 1870 ; F. MARTIN, *Saint Pierre et Saint Paul dans l'Eglise Nestorienne*, Paris, 1875.

7. *Babai Magni Liber de Unione*, éd. A. VASCHALDE (*Corp. Scr. Chr. Or. Scr. Syri* ; Series II, t. 61), Paris, 1908, p. 3-4 ; *Timothei Patriarchae Iⁱ Epistolae*, éd. O. BRAUN, (*CSCOSS*, Ser. II, t. 67), Paris, 1915, p. 11 ; *The Commentaries of Ishô'dad of Merv*, éd. M. DUNLOP GIBSON, (*Horae Semiticae* n. 5), Vol. I, p. 66.

8. *Liber Scholiorum*, éd. A. SCHER (*CSCOSS*, Ser. II, t. 66), Vol. II, Paris, 1912, p. 113.

9. CHABOT *l. c.*, p. 296.

mettre à une autorité supérieure. L'Eglise catholique se compose donc d'une série de patriarchats indépendants les uns des autres ; il n'existe pas d'autorité suprême à laquelle tous devraient être subordonnés.

A la vérité, tout cela n'est pas encore soutenu, en 424, d'une manière formelle, mais est tacitement supposé quand on déclare que les autres patriarches n'ont aucune supériorité sur celui de la Perse. Plus tard, cette théorie positivement hérétique sera développée explicitement, et systématisée par la doctrine de la Pentarchie. Le synode de 585 parle de quatre patriarches en Occident (Rome, Alexandrie, Antioche et Constantinople) ; en face d'eux il n'y a qu'*un seul patriarche* pour l'Orient¹⁰. Timothée I^{er} trouve des raisons naturelles pour que l'Eglise universelle soit régie par cinq patriarches : il faut qu'il y ait cinq Sièges, comme il y a cinq Livres de Moïse, cinq Evangiles (il compte les Epîtres de saint Paul comme cinquième évangile), et cinq sens corporels¹¹. Au contraire, les canons pseudo-nicéens, qui sont admis par les Nestoriens dans leurs codes, reconnaissent un ordre de préséance parmi les patriarches — et même, en ce sens, le patriarche de Rome jouit d'une autorité sur les autres.

Mais ces Canons, chez les Nestoriens tout comme chez les Jacobites (et aussi chez les Ethiopiens), font simplement l'effet d'un corps étranger qui ne peut nullement s'adapter à leur conception de la structure de l'Eglise, telle qu'elle s'est formée pour correspondre à la situation de fait. Ils n'ont exercé aucune sorte d'influence sur le point de vue réel des auteurs, ni sur l'évolution historique de l'Eglise nestorienne. C'est pourquoi on commettrait une lourde erreur en exploitant dans un but « apologétique » le fait indubitable de l'admission de ces canons dans les codes nestoriens. Les compilateurs les ont incorporés dans leurs collections, parce qu'ils circulaient sous la marque du concile de Nicée, reconnu par leur Eglise. Il s'ensuivit au maximum qu'ils accordèrent à l'évêque de Rome une primauté de droit humain, qui existait *au temps de Nicée*. Aussi bien, 'Abdišô', qui transmet les canons, n'admet-il

10. *l. c.*, p. 419/20.

11. BRAUN, *Timothei Ep.*, p. 101-102.

pas cette survivance ; car, d'après lui, les Pères occidentaux, longtemps avant le concile de Nicée, auraient conféré au catholicos de l'Orient l'indépendance entière ¹². Il faut se garder de cette conclusion erronée, que l'accueil de n'importe quels canons dans un *Corpus* soit une preuve qu'ils reflètent la discipline en vigueur. Les compilateurs ont rassemblé tout ce qu'ils avaient trouvé dans leurs sources, sans faire d'efforts particuliers pour éviter des contradictions éventuelles. Les Nestoriens sont bien éloignés de reconnaître réellement l'Evêque de Rome comme leur chef suprême ; ils sont plutôt enclins à attribuer à leur catholicos une préséance honorifique sur tous les autres patriarches. Timothée I^{er} fonde cette primauté d'honneur sur le fait que le Christ descend d'Abraham qui venait de l'Orient ; et que l'Orient est venu le premier à la foi, en la personne des Mages qui accoururent vers la crèche ¹³. Elie de Nisibe apporte à l'appui de la même thèse que l'Eden se trouvait en Orient, et que les sépultures de nombreux prophètes et de plusieurs apôtres s'y trouvent encore ¹⁴.

L'Eglise de Perse n'a jamais reconnu formellement la primauté de l'Evêque de Rome. Tout au moins, n'avons-nous, dans les documents qui nous ont été transmis, aucune sorte de point d'appui pour l'admettre. Avant la déclaration d'autonomie, elle avouait, il est vrai, une certaine suprématie des « Pères Occidentaux » c'est-à-dire des évêques du patriarcat d'Antioche : elle était ainsi en relation avec l'Eglise universelle. Mais, de l'Evêque de Rome, il n'est jamais question. Les premiers auteurs syriens orientaux ne parlent en aucune circonstance de la primauté du pape. Le texte de Narsaï cité par K̄hayat, dans lequel il est dit que saint Pierre s'est « choisi la mère des cités » et « la ville du principat », s'explique facilement par la position politique primordiale de Rome ¹⁵. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter le passage

12. *Ebedjesu* (Coll. Can. Mai X, 1, p. 163).

13. *Epistolae*, BRAUN, l. c., p. 100-101.

14. L. HORST, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886, p. 118.

15. K̄HAYYATH l. c., p. 41/42.

de Théodore bar Koni, où l'auteur déclare que Pierre a établi son Siège dans la ville de Rome « qui règne sur l'Univers »¹⁶. Ces paroles valaient politiquement pour le siècle de saint Pierre, sinon pour le siècle de Théodore.

Les auteurs nestoriens, à proprement parler, ne polémiquent jamais de manière formelle contre les revendications de l'évêque de Rome ; mais ils s'élèvent, à l'occasion, contre le pape Célestin, qui était responsable de la condamnation de Nestorius. Elie de Nisibe accuse d'hérésie Rome, les empereurs et les habitants de l'empire romain ; mais il n'inculpe pas en propres termes l'Évêque de la Ville. Il dit bien que le fait de la sépulture à Rome de Pierre et de Paul ne permet pas qu'on en déduise une gloire particulière pour la cité¹⁷. Mais c'est tout. Si les Nestoriens attaquent si peu la primauté, ou même ne l'attaquent pas du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils l'aient reconnue ; mais on peut en inférer que tout le problème était pour eux sans intérêt. La question d'une subordination à l'Évêque de Rome ne se posait d'aucune manière à leur esprit. Les chroniqueurs signalent parfois un empiètement réel de Rome, même en Orient, mais ne prennent à cet égard aucune position. Ce sont là des choses qui ne les intéressent nullement ; car, suivant leur conviction, l'Évêque de Rome, de fait, n'a jamais exercé d'autorité sur l'Eglise de Perse. En face de ces faits, vouloir quand même prouver que les Nestoriens auraient reconnu la primauté du Pape est peine perdue : c'est de la mauvaise apologétique.

Sans doute, plus tard, au temps de l'union, si les Nestoriens ne trouvèrent aucune difficulté particulière à se soumettre au Pape, cela pouvait s'expliquer, comme chez les Jacobites, par leur acceptation de prémisses d'où suit logiquement la primauté ; et aussi par le fait qu'ils ne gardaient de leur passé aucune phobie psychologique, aucune aversion particulière contre la papauté. Certes, le pape Célestin avait condamné Nestorius, le Père de leur Eglise ; mais depuis longtemps, ce souvenir ne jouait plus

16. P. G. SFAIR, *La promessa del primato nei commentari siriaci*, dans : *Bessarione*, 33 (1917), p. 114-115.

17. HORST *l. c.*, p. 113-118.

dans la conscience des Nestoriens le rôle que jouait chez les Monophysites la condamnation de Dioscore par Léon-le-Grand.

D'après ce que nous avons dit jusqu'ici, on voit déjà approximativement comment les Syriens orientaux se représentaient la position de leur Eglise, dans le cadre de l'Eglise universelle. Avant la déclaration d'autonomie de 424, l'Eglise de Perse avait le sentiment d'en être une partie subordonnée. Cette position a laissé des traces dans le rite actuel du sacre patriarcal, où il est dit que le catholicos de l'Orient est intronisé « par concession de nos Pères en religion qui sont en Occident »¹⁸. Le synode de Markabta abolit le droit d'appel aux « Pères occidentaux » : il reconnaissait par là que ce droit existait auparavant. Les auteurs mêmes qui, contrairement aux faits, placent longtemps avant 424 l'obtention par l'Eglise de Perse de son indépendance, avouent, aux aussi, qu'il fut un temps où cette Eglise dépendait de l'Occident, puisqu'ils cherchent à fonder l'indépendance sur une concession des « Pères occidentaux ». Mais, dans la conception des Nestoriens, une Eglise particulière ne doit pas nécessairement se trouver en rapport de dépendance vis-à-vis de l'autorité supérieure de l'Eglise universelle. Les Pères occidentaux purent, sans heurter la volonté du fondateur de l'Eglise, dégager les Syriens orientaux d'un rapport de cette nature : la subordination à l'Occident n'était donc pas de droit divin.

Le synode de Markabta dénoua de son propre chef les liens de la dépendance à l'égard de l'Occident. Il n'a pas cru qu'une concession des Pères occidentaux lui fût nécessaire. Pour justifier cette mesure importante et hardie, on invoqua la théorie de l'égalité essentielle des patriarches. Cependant, la question reste ouverte de savoir si l'on a découvert cette manière de voir à ce moment-là, ou si elle avait déjà été défendue auparavant, en sorte que la subordination de fait aux Pères occidentaux n'aurait eu d'autre origine que la volonté libre des chrétiens orientaux. Quoi qu'il en soit, l'Eglise de Perse ne voulait pas, par sa déclai-

18. Voir la nouvelle édition du *Pontifical de l'Eglise des Syriens orientaux*, Rome, 1957, p. 306.

ration d'autonomie, se séparer de l'Eglise universelle. Le synode de Markabta parle avec le plus grand respect des « Pères occidentaux »¹⁹, qu'il considère par conséquent, et sans aucun doute, comme des membres de la véritable Eglise du Christ. Mais la conception des Syriens orientaux n'exige pas l'existence d'une autorité centrale supérieure à tous, pour que l'Eglise universelle forme une unité ; la dénonciation des rapports de dépendance ne fut donc pas pour elle un schisme.

La position de l'Eglise de Perse dans le cadre de l'Eglise universelle s'avère plus délicate après l'adoption du nestorianisme. La doctrine nestorienne devint l'enseignement officiel du catholicosat de Séleucie-Ctésiphon, enseignement toujours maintenu par les synodes, tandis que les adversaires du nestorianisme étaient et sont des hérétiques, frappés d'anathème, c'est-à-dire exclus de la communion des fidèles. C'est ainsi, par exemple, que le synode de 612 désigne tous ceux qui appellent Marie « Mère de Dieu »²⁰. D'après l'auteur anonyme d'un commentaire liturgique, l'Orient, au temps du concile d'Ephèse, a « jeté l'anathème sur Jean d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, Célestin de Rome, Memnon d'Ephèse et sur tous ceux qui avaient été leurs confrères pendant ce synode insolent et impie »²¹.

Pour les Melkites, au dire d'Elie de Nisibe, « le sens du nom de chrétien est perdu »²². Les Romains ont apostasié, ayant accepté les erreurs de l'hérétique Cyrille²³. La conséquence de cette situation, à savoir qu'après la condamnation du nestorianisme par l'Occident, l'Eglise syrienne orientale est identique à l'Eglise universelle, a été tirée parfois en termes exprès. Le synode de 576 citait la parole du Seigneur : « il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur » (Jean, X : 16), et la commentait comme suit : « Cette parole a reçu son accomplissement

19. CHABOT, *l. c.*, p. 293-295.

20. *l. c.*, p. 589.

21. R. H. CONNOLLY, *Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae*, (CSCOSS. Ser. II, t. 1, Rome, 1913, p. 115-116.

22. HORST, *l. c.*, p. 44.

23. *l. c.*, p. 115-116.

en nous-mêmes qui sommes son troupeau et qui avons son pasteur pour pasteur. Nous n'irons point après le mercenaire ; car nous ne connaissons point sa voix... Nous lui (c'est-à-dire au Christ) demandons de répandre sa paix sur son peuple, sur son Eglise, sur toute la terre habitée... »²⁴. L'Eglise nestorienne est ainsi le seul troupeau du Christ, son Eglise ; son pasteur suprême est le vrai pasteur ; les autres sont des mercenaires. L'*Anonyme* explique — à l'encontre des faits historiques — que le catholicos de l'Orient, primitivement dépendant, est devenu autonome, parce que tout l'Occident, par la condamnation de Nestorius, est déchu de la vraie foi et, partant, de la véritable Eglise²⁵.

Néanmoins, cette interprétation sectaire est loin d'être partagée par tous les auteurs nestoriens. Un bon nombre d'entre eux, même après la condamnation du nestorianisme, tenaient toujours l'Occident pour une partie de la véritable Eglise ; et cela non parce qu'il peut arriver que des hérétiques en restent quand même des membres, mais parce que les Occidentaux, pour autant qu'ils rejetaient le monophysisme, étaient encore considérés comme orthodoxes quant au fond. Le synode de 544 parle de la « tradition qui a cours et qui existe dans la sainte Eglise des régions occidentales, et dans toutes les régions où fleurit le christianisme et où les canons sont observés »²⁶. Il est impossible que des communautés hérétiques soient appelées « la sainte Eglise ».

Le catholicos Išō'yahb III, dans une de ses épîtres, — et justement sur la question christologique, — en appelle à « la grande Rome et à sa compagne Ravenne, à toute l'Italie, au royaume des Lombards, à l'empire des Francs, à toute l'Afrique et à la Sicile, etc... »²⁷. Dans sa conception, ces contrées sont toutes orthodoxes quant à leur christologie. Le catholicos Georges I^{er}, dans une lettre écrite en 680, parle « des Eglises catholiques des villes des

24. CHABOT, l. c., p. 388.

25. CONNOLLY, *Anonymi* etc., I, p. 115-116.

26. CHABOT, l. c., p. 365.

27. *Isho'yahb Patriarchae III Liber Epistolarum*, éd. R. DUVAL, (CSCOSS, Ser. II, t. 64), Paris, 1904, p. 154.

Romains »²⁸, ce qui montre bien qu'il ne veut pas les exclure de l'Eglise universelle. Elie de Damas (IX^e siècle) va jusqu'à admettre les monophysites comme orthodoxes, ne voyant dans toute la controverse entre Nestoriens, Melkites et Jacobites qu'une querelle de mots²⁹. Cette largeur de vue pourrait certes le faire classer à part, parmi les Nestoriens ; car chez eux, le monophysisme est stigmatisé sans cesse comme une exécration hérésie. Ils savent pourtant très bien que cette doctrine est rejetée en bloc par l'Occident. Aux yeux de nombreux Nestoriens, les adversaires des Monophysites sont orthodoxes pour l'essentiel, bien qu'ils exposent le mystère de l'Incarnation en des termes moins frappants que les Syriens orientaux. Georges I^{er}, dans la lettre citée plus haut, ajoute encore ceci : « Cette foi que nous tenons... est celle de la grande Rome, et de toute l'Italie, celle aussi de Constantinople, de Jérusalem... qui n'ont pas été souillées par la boue fétide que répandent les hérétiques... car elles tiennent la vérité de la confession des deux natures, avec leurs propriétés et leur opération, dans une seule union du Christ ; (foi) que tient encore plus soigneusement, plus diligemment, plus clairement, selon la tradition des saints apôtres et sans aucune souillure, l'Eglise catholique de cet empire d'Orient, c'est-à-dire de la contrée de Perse et des contrées voisines »³⁰.

Si donc de nombreux Nestoriens considéraient l'Occident comme faisant partie de la véritable Eglise, ce n'est pas parce qu'ils y admettaient à la rigueur certains hérétiques : l'attitude des Nestoriens à l'égard des hérétiques, et même des schismatiques, était et est absolument rigoureuse. Les idées iréniques modernes leur sont tout à fait étrangères. Le synode de 596, par exemple, déclarait que les hérétiques avaient perdu la communion ecclésiastique : « Et si quelqu'un ose la déchirer (la foi), et ne reçoit pas cette définition de la vraie foi, nous le faisons étranger, repoussé, éloigné de toute participation

28. CHABOT, *l. c.*, p. 514.

29. *Tractatus de concordia fidei*, voir J. S. ASSEMANI, *Bibl. Or.*, III, 1, p. 514-516.

30. CHABOT, *l. c.*, p. 514.

avec les chrétiens, jusqu'à ce qu'il s'amende et adhère à cette foi véritable de l'Eglise »³¹. Le synode de 585 exhortait les hérétiques et les schismatiques à rentrer dans la véritable Eglise, de laquelle ils s'étaient arrachés: « que les pervers et les schismatiques entendent et qu'ils s'unissent à l'Eglise: qu'ils ne soient pas comme des lambeaux usés qui sont séparés de l'intégrité parfaite; qu'ils ne déchirent pas le vêtement intègre de la foi et du baptême... »³².

Les schismatiques sont donc, tout comme les hérétiques, en dehors de l'Eglise; ils doivent faire amende honorable et rentrer au bercail. Ce point ressort clairement, par exemple, des nombreuses lettres de Išô'yahb III et de Timothée I^{er}, qui avaient tous les deux à se débattre contre des rebelles à l'autorité ecclésiastique, et aussi des décisions synodales à l'endroit de ces mêmes rebelles, qui furent exclus de l'Eglise. Les Nestoriens admettaient sans exception comme une vérité établie la mauvaise foi des hérétiques, aussi bien que des schismatiques. La pensée qu'un fidèle pourrait de bonne foi adhérer à des opinions fausses, ou persister dans l'opposition à l'autorité, ne leur venait même pas. Le concile d'Ephèse est « criminel » et impie ». Toutefois, la polémique des Nestoriens contre ce concile est beaucoup moins fréquente que celle des Jacobites contre le concile de Chalcédoine. Cyrille d'Alexandrie est « l'adversaire » qui a commis un grand crime. Il arrive quelquefois que des auteurs nestoriens considèrent des hérétiques comme chrétiens, voire comme « frères » et « membres du Christ »³³. Telle est l'expression du même Elie de Nisibe, qui disait au contraire des Melkites, comme nous venons de le voir, que le nom de chrétien est, pour eux, perdu.

Les Nestoriens ont toujours été impitoyables à l'égard du schisme isolé qui se dressait devant l'autorité légitime. Il est pécheur public contre l'unité de l'Eglise, et hors de sa communauté. On peut se demander si les

31. *l. c.*, p. 459.

32. *l. c.*, p. 454.

33. Voir *Ishô'yahb III, Epistolae*, éd. DUVAL, p. 64; *Elias de Nisibe*, HORST, *l. c.*, p. 56/57.

Nestoriens, en cas de scission à l'intérieur de leur Eglise, se tenaient toujours à ce point de vue rigoriste. Nous avons déjà vu que leur conception de l'unité est très large. Il n'est chez eux nul besoin d'une autorité centrale qui coordonne les Eglises particulières et les réunisse en un tout. La dénonciation d'allégeance à l'égard des Pères occidentaux ne fut pas un schisme, pour l'Eglise de Perse. Cependant, les Nestoriens n'admettaient pas, à l'intérieur de leur Eglise, la possibilité d'une autre scission en Eglises séparées, indépendantes les unes des autres. Le synode de 544, exterminateur d'un schisme qui avait régné un certain temps dans l'Eglise de Perse, établissait qu'une dualité de patriarches était inadmissible : « C'est une chose méprisable devant Dieu et odieuse pour le christianisme ; c'est une honte et une anomalie dans l'Eglise du Christ, comme seraient deux têtes pour un même corps, ou deux maris pour posséder une seule femme »³⁴. Le canon 13 du synode de 585 revenait sur cette image : « Il n'y a point, en effet, de corps qui ait deux têtes, ni de tête qui ait deux corps : de même, il n'y a qu'une Eglise pour un seul Christ, et un Christ pour une seule Eglise qui est son corps »³⁵.

L'unité, — et, bien entendu, l'unité sous une seule autorité suprême — est donc essentielle à l'Eglise du Christ. Sans doute, la conséquence logique de ce principe, c'est-à-dire que l'Eglise universelle, elle aussi, ne devrait avoir qu'un chef suprême, n'en est pas tirée, mais on en déduit à bon droit que toujours, dans le cas d'une dissidence à l'intérieur de l'Eglise nestorienne, — éventualité qui n'a pas manqué de se produire, — *un seul* des patriarches en présence est le vrai ; et que, toujours, un seul des partis en conflit est identique à la véritable Eglise ; tandis que l'autre patriarche et l'autre parti sont, en tant que schismatiques, hors de l'Eglise. Les partis adverses s'excommuniaient réciproquement ; chacun était convaincu qu'il était le seul dans son droit. Dans la pratique, il n'a pas été rare que l'on se mît d'accord à l'amiable par des négociations, que l'on rapportât des excommunications que, dans le feu de l'action, chacun des

34. CHABOT, *l. c.*, p. 340.

35. *l. c.*, p. 410.

partis avait fulminées contre l'autre ; et même que l'on reconnût, en dépit des principes intransigeants, les ordinations et les baptêmes des deux groupes. En soi, les sacrements conférés par des évêques et des prêtres exclus de l'Eglise étaient regardés comme invalides. Il n'existe d'ailleurs, chez les auteurs nestoriens, aucune sorte de point d'appui pour affirmer que, insistant si rigoureusement sur l'unité de l'Eglise, ils aient admis la possibilité d'une scission réelle dans laquelle les deux groupes eussent été des parties, égales en droit, de l'Eglise du Christ.

L'Eglise *une*, fondée par le Christ, est seule dotée de l'autorité divine. Que le Christ ait édifié l'Eglise et qu'il l'ait investie de ses pouvoirs divins, tout cela est hors de doute pour les auteurs nestoriens. Quel que soit leur manque d'unanimité, comme nous l'avons dit, dans leur exégèse du texte classique de Matthieu, pour décider si la personne de Pierre y est désignée comme base de l'Eglise, si les clefs du Royaume sont transmises à lui seul, avec le pouvoir spécial de lier et de délier, il n'en est pas moins clair, pour tous ces auteurs, que le Christ a conféré ses pouvoirs divins à l'Eglise qu'il fondait. Suivant 'Abdišô', par exemple, le sacerdoce est institué par les paroles du Christ à Pierre, à Césarée de Philippe : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; et ce que tu lieras sur terre sera lié au ciel »³⁶. Dans les mystères de l'Eglise, le sacerdoce procure aux hommes la grâce divine³⁷. L'Eglise exerce aussi, par l'enseignement de la vraie doctrine, la fonction de paître les agneaux du Christ³⁸. D'après la Chronique d'Arbèles, « le Christ a confié aux Apôtres et à leurs successeurs le dépôt de sa parole, et communiqué à leur prédication une force telle que les peuples frustes et barbares s'en émerveillent et s'en étonnent »³⁹. Il est de fait que les synodes de l'Eglise

36. *Liber Margaritae*, Maius X, 2, p. 356.

37. Voir W. DE VRIES S. J., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, (Or. Chr. An. 133), Rome, 1947, p. 60 ss, 95 ss, 111 ss.

38. Voir le synode de 576, CHABOT, *l. c.*, p. 371.

39. MINGANA, *l. c.*, Texte p. 5, traduction p. 81.

nestorienne exercèrent avec autorité ce magistère, en définissant les vérités de la foi, et en frappant d'anathème ceux qui ne voulaient pas se conformer à leurs décisions.

L'Eglise est enfin nécessaire au salut ; car celui qui s'en sépare perd toute espérance en la vie éternelle : tel est l'enseignement de Išō'yahb III dans l'une de ses épîtres ⁴⁰. En raison de son origine divine, l'Eglise ne peut être dominée par aucune puissance de ce monde : cette pensée est souvent exprimée dans la liturgie, par allusion au texte bien connu de Matt. XVI.

Sur l'essence intime de l'Eglise, les auteurs nestoriens se sont fait très peu d'idées. Ils n'en parlent que rarement en tant que corps du Christ, comme du Christ en tant que son *chef*. Quand ils le font, ils se contentent de rappeler les textes de saint Paul, sans autre commentaire. Etant une institution du Christ, l'Eglise est animée de son Esprit, qui est le Saint-Esprit. Narsai le disait déjà, dans sa dix-septième homélie : « Nous confessons en outre l'Eglise une, sanctifiée par l'Esprit-Saint » ⁴¹. Išō'yahb III l'écrivit aussi, dans une de ses lettres : Dieu « a insufflé l'esprit de vie à son Eglise » ⁴². Mais c'est dans les textes liturgiques qu'on trouve le plus d'indications sur l'essence de l'Eglise ; son image en tant qu'épouse du Christ y est représentée avec un luxe de détails et beaucoup d'amour. Engberding a traité cette question à fond dans un grand article ; mais, à la fin de son étude, il fait cet aveu : « Les idées exprimées ici ne révèlent pas toutes une sagesse théologique très profonde » ⁴³. Le contenu proprement théologique qui approfondirait la notion d'Eglise est assez mince dans cette description des cérémonies nuptiales de l'Orient, figures des fiançailles et de l'union de l'Eglise avec le Christ.

Le Père céleste, parmi toutes les nations, fait choix de l'Eglise comme épouse pour son Fils. Elle est l'univer-

40. *Epistolae*, DUVAL, l. c., p. 189.

41. R. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, (*Texts and Studies*, Vol. 8, n. 1), p. 6.

42. DUVAL, l. c., p. 188.

43. H. ENGBERDING, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, dans : *Or Chr. Per.* III (1937), p. 44.

salité des croyants : mais elle est aussi décrite comme un personnage indépendant, à côté de ses enfants, les croyants. Les différentes phases d'une noce orientale sont appliquées aux rapports du Christ avec son épouse. Le Seigneur obtient, acquiert sa fiancée au prix de son corps sacrifié et de son sang versé. L'instant des fiançailles est tantôt la crucifixion, tantôt le baptême dans le Jourdain ; car, pour devenir digne du Christ, l'Eglise a dû être purifiée de la souillure du péché par l'eau du baptême, qui d'ailleurs reçoit toute sa vertu de la crucifixion. Associée à l'idée de demande en mariage au moyen d'un prix payé, il y a celle d'une rédemption et d'une libération de la fiancée des liens de Satan. La rédemption s'effectue par la mort sur la croix. Le Seigneur comble sa bien-aimée, délivrée, des plus riches présents : son Corps et son Sang, et la renaissance par le baptême. La promesse et le fiancé sont unis par l'amour intime le plus ardent. La cérémonie trouve son achèvement dans un cortège triomphal qui se dirige vers la chambre nuptiale dans la maison de l'époux, où a lieu le festin des noces. La chambre nuptiale est le ciel ; le festin est la joie des élus.

La valeur d'une enquête sur la conception de l'Eglise par les Syriens ne réside pas dans la contribution qu'elle pourrait apporter à une ecclésiologie approfondie, ni davantage dans cette impossible démonstration, à savoir que les Syriens séparés de Rome auraient, malgré tous les obstacles psychologiques et historiques, reconnu la primauté du Pape. Non ; ce qui en fait le prix, c'est plutôt qu'elle puisse montrer à quel point les Syriens, séparés de bonne heure et pèlerins sur un chemin solitaire, sont des témoins de la tradition séculaire de l'Eglise, dans les questions les plus essentielles. C'est à dire qu'ils conçoivent cette Eglise comme une institution d'origine divine, et nécessaire au salut, dotée d'une autorité, divine elle aussi ; et dans cette Eglise, les évêques et les prêtres continuent à jouir des pouvoirs conférés par le Christ à ses apôtres.

W. DE VRIES, S. J.

(Traduit de l'allemand par L.-M. Gauthier.)

LES PREMIERS MONASTÈRES INTERNATIONAUX SYRIENS

L'étude du monachisme syrien primitif nous place immédiatement devant le problème de la Syrie bilingue, où le syriaque et le grec coexistent d'une manière assez peu définie¹. Grâce à la politique d'Alexandre, qui

1. Ce problème est en connexion étroite avec presque tous les articles du premier fascicule de *l'Orient Syrien*. Voir plus spécialement Vol. I, pp. 26 svv. et Vol. II, p. 145 svv.

Nous voulons, dès le début, attirer l'attention du lecteur sur une terminologie qui peut prêter à confusion si l'on n'y prend garde. Nous opposons souvent Syriens à Grecs et *vice versa*. Bien plus, nous les présentons parfois de telle sorte que le lecteur peu averti risque de les croire de nationalités différentes. Or, il n'en est rien. Par Grecs, nous n'entendons pas les habitants de l'Asie Mineure ou de la région de Byzance, et encore moins ceux de la Grèce et de l'Héllespont, mais uniquement les Syriens de langue grecque par opposition aux Syriens de langue syriaque. L'opposition se trouve dans l'idiome parlé et non point dans la nationalité qui, à cette époque, était loin d'avoir le sens que nous lui connaissons aujourd'hui. Ainsi, quand nous parlons des Pères grecs et de leurs œuvres, le terme « grec » vise uniquement la langue dans laquelle ces œuvres ont été rédigées, que les Pères eux-mêmes soient égyptiens, comme Cyrille, cappadociens, comme Basile de Césarée, ou syriens comme Jean Chrysostome ou Jean Damascène.

On nous reprochera alors d'avoir employé le mot « international » pour désigner un monastère ne groupant que des Syriens, mais des Syriens dont les uns ne parlent que le Grec et les autres que le syriaque. Civilement parlant, les uns et les autres appartiennent certes au même pays, au même diocèse, la Syrie telle qu'elle a été délimitée par Dioclétien. Ethni-

cherchait à fortifier l'unité de son vaste empire par l'introduction d'une culture unique, le grec commence à se superposer au syriaque dans les grands centres urbains de la Syrie et se répand plus ou moins dans les provinces. Dans deux articles bien documentés, Cyrille Charron nous délimite cette influence relative du grec en Syrie et en Palestine ; il décrit les colonies fondées par Alexandre et ses successeurs et fait ressortir la continuité ininterrompue du syriaque dans tous les rangs de la société de toutes les provinces².

Au moment où le Macédonien et ses armées envahirent l'Orient, la Syrie, orientale, occidentale et palestinienne, était déjà, et depuis de nombreux siècles, complètement aramaïsée. Aussi, la vague hellénisante, déferlant depuis la Macédoine et à travers l'Asie Mineure, ne rencontra pas dans toutes les provinces le même accueil empressé : « Loin de là. La Syrie orientale et la Syrie euphratienne sont toujours restées réfractaires à l'influence grecque. Au Nord, si Edesse favorisait les études grecques, la province par contre, demeurait résolument syriaque. En Syrie occi-

quement, il reste à démontrer que les Syriens des différentes provinces qui composaient la Grande Syrie aient appartenu à la même race. Mais si, délaissant les plans civil et ethnique, nous nous penchons sur le comportement de ces deux groupes, nous nous apercevons rapidement qu'il existe plus de différence entre les Syriens parlant grec et les Syriens parlant syriaque qu'il n'en existe entre des groupes de races nettement différentes mais parlant la même langue. La rivalité entre les cultures syriaque et grecque, vieille d'une dizaine de siècles, avait gravé profondément les deux groupes et avait séparé les frères issus d'une même race beaucoup plus profondément que ne l'aurait fait une différence ethnique. Aussi, nous n'avons nullement hésité à dénommer « internationaux » les monastères où vivaient ensemble des Syriens de langue grecque et des Syriens de langue syriaque, même lorsque tous ces moines venaient de la même région, v. g. de l'Antiochène. Par contre, nous n'avons parlé de « groupes ethniques » que lorsque, à ces Syriens de langues grecque ou syriaque, se joignaient des Arméniens, des Latins ou des Egyptiens.

2. C. CHARRON, *L'origine ethnographique des Melkites*, dans *Echos d'Orient*, 11 (1908), pp. 35-40 et 82-91.

dentale même, les villes de l'intérieur, les bourgs, les villages, la campagne tout entière jusqu'aux portes d'Antioche, restaient fidèles à la langue de leurs ancêtres et ne parlaient que le syriaque »³. Le véritable déclin du syriaque commence avec l'invasion arabe, au VII^e siècle. La langue des conquérants se superposera d'abord à lui puis le supplantera presque partout⁴. Ce problème de la coexistence de plusieurs langues est très important, non seulement parce qu'il intéresse plusieurs pays et provinces, tels que la Syrie, la Perse, la Palestine et l'Égypte⁵, mais aussi parce qu'il forme le tréfonds du développement primitif de la liturgie⁶, de l'exégèse⁷, et enfin de toutes les sciences ecclésiastiques syriennes. On ne doit pas oublier en effet que l'influence grecque ne venait pas tant de l'étranger, que du milieu syrien hellénisé lui-même.

En ce qui concerne la liturgie, nous savons, par le récit d'Éthérie, qu'à Jérusalem, le prêtre, ou le diacre traduisait souvent en syriaque ce que l'évêque venait de dire en grec⁸. Saint Jérôme lui aussi rapporte qu'aux

3. G. KHOURI-SARKIS, *Propos liminaire*, dans *l'Orient Syrien*, Vol. I, p. 29.

4. P. BERASATEGUI, *Les versions syriennes de la Bible*, dans *l'Orient Syrien*, Vol. I, p. 48. Il est étonnant que l'auteur de cet article ne cite nulle part les travaux du professeur A. Vööbus, qui ont cependant fait avancer considérablement les connaissances en cette matière.

5. E. RABBATH, *Les minorités chrétiennes d'Orient avant l'Islam*, dans *Annales de l'Ecole Française de Beyrouth*, 1942, n° 1-3, pp. 23-230 ; G. DIX, *Jew and Greek, A study in the primitive Church*, Westminster, 1950 ; L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile*, Paris, 1951 ; Ch. DIEHL, *l'Égypte Chrétienne Byzantine*, T. III de l'Histoire de la nation égyptienne de Gabriel Hanotaux, Paris, 1933 ; H. LAMMENS, *La Syrie, Précis historique*, Beyrouth, 1921 ; R. DUSSAUT, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1909.

6. A. BALMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der Syrischen Jacobiten*, Paderborn, 1910.

7. A. VOÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (C.S.C.O. n° 128), Louvain, 1951.

8. *Éthérie, Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de H. PETRE (Coll. *Sources chrétiennes*), Paris, 1948, pp. 261-263.

funérailles de sainte Paule on chantait les psaumes en grec, en latin et en syriaque⁹. Cela démontre avec évidence que même dans les grands centres urbains le grec ne s'était répandu que d'une manière insuffisante, d'où la nécessité de traducteurs, ou l'emploi de plusieurs langues.

Les mêmes conditions se rencontraient dans les monastères. Aussi y avait-il là toujours des hommes connaissant plusieurs langues et qui pouvaient servir d'interprètes. Peut-être, dans certaines laures, les groupes nationaux avaient-ils même leur propre supérieur. Nous savons en effet que dans le monastère dont parlent les *Itinera* il y avait trois higoumènes¹⁰ ; dans celui de Saint-Sâbas, du vivant même du fondateur, les Arméniens formaient une communauté à part et chantaient les louanges de Dieu dans leur propre langue. Ceux parmi eux qui étaient admis dans la laure chantaient les prières de la messe en arménien dans leur propre sanctuaire, et cela depuis le commencement jusqu'à l'anaphore ; ils se réunissaient ensuite aux Grecs, dans la grotte, pour achever le saint Sacrifice¹¹.

1. — *Le contact entre les Eglises.*

La question des monastères internationaux n'est donc qu'une partie du problème plus général des Eglises syriennes entre elles-mêmes d'une part, et entre elles et celles d'Asie Mineure, de Palestine et d'Egypte d'autre part. Rien de plus faux que de considérer l'Eglise syrienne comme repliée sur elle-même et vivant en vase clos, dans une pauvreté spirituelle relative, telle une branche isolée.

9. Epist. 108, 29, P. L. 22, col. 905 : « Graeco, latino, syroque sermone psalmi in ordine personabant ».

10. « Monasterium in quo sunt tres abbates scientes linguas, hoc est : latinas et graecas, syriacas et aegyptiacas et bessas, vel multi interpretes singularum linguarum », P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, Vienne, 1898, p. 184.

11. S. VALHÉ, *Le monastère de Saint-Sabas*, dans *Echos d'Orient*, II (1898-1899), p. 337.

Bien au contraire, l'Eglise syrienne s'était organisée d'une manière merveilleuse, tant du point de vue hiérarchique, ou scripturaire (Vetus Syriacum, Diatessaron, Tetra-Evangélion, Peshitta), que théologique (Ecoles d'Edesse, de Nisibe, de Séleucie-Ctésiphon, d'Arbèles), ou ascétique et monastique, pendant qu'en Occident romain se produisait une décadence progressive et que la civilisation byzantine commençait à peine sa montée vers son apogée. Si l'Eglise syrienne de Perse a modéré, même avant l'époque d'Aphraate (206/225 — post 345), le rigorisme ascétique favorisé par les tendances judéo-chrétiennes, ce fait, de même que la composition du Diatessaron, montre que cette Eglise vivait une vie intense et qu'elle entretenait des rapports très fréquents avec les autres Eglises.

A. — Nous n'insisterons pas sur les rapports entre l'Eglise d'Edesse et celle de Perse ¹², toutes deux de langue syriaque. Le sujet que nous traitons étant « la vie internationale » de l'Eglise syrienne, nous limiterons nos recherches à la coexistence des communautés grecque et syriaque en Perse. Il faut chercher les origines de la présence de ces deux groupes ethniquement différents en territoire perse dans les déportations politiques ordonnées par les rois sassanides ¹³. Sur leur terre d'exil, les communautés grecques gardent jalousement leurs traditions et contribuent ainsi, non seulement à la croissance de l'orthodoxie, mais aussi à l'introduction et au développement de l'hellénisme chrétien dans un milieu qui ne le connaissait guère. Ainsi, le problème des deux langues s'étend de la Syrie occidentale à l'orientale et à la Perse.

En 252, Šâhpuhr I^{er} remporte la victoire sur l'em-

12. Il existait une correspondance épistolaire entre Sa'd, évêque d'Edesse, et Papa, évêque de Séleucie-Ctésiphon (247-326). et entre 'Aitallaha (324-345 G) et Chem'ûn bar Sabba'ê (326-341). Ce dernier est connu comme réformateur liturgique, surtout par rapport à l'introduction du chant antiphonique, Cf. A. Voobus, *Celibacy, a requirement for admission to Baptism in the early syrian church*, Stockholm, 1951, p. 40.

13. *Histoire Nestorienne*, édit. par A. Scher, J. Périér, P. Dir et R. Grivéa, dans P. O., IV, pp. 221 svv.

pereur Valérien. Il emmène dans ses terres un nombre considérable de prisonniers qu'accompagnent leurs évêques et leurs prêtres. Cette première déportation massive est suivie, quelques années plus tard, de deux autres, composées surtout d'éléments antiochiens (256 et 260)¹⁴. C'est ainsi que, au cœur du pays perse, se forment des communautés en majeure partie de langue grecque, originaires d'Antioche, de Cilicie ou, encore plus au nord, de la Cappadoce.

Šāhpuhr II (308-379) ravage, en 359, la ville d'Amid (Diarbékir) et, l'année suivante, celle de Siggar. Lui aussi emmène de nombreux captifs. A mesure que les armées sassanides pénètrent plus profondément dans les provinces orientales de l'empire romain, le nombre des exilés de langue grecque déportés dans les provinces perses s'accroît. On aurait pu craindre le pire pour ces chrétientés transplantées, vivant hors de leur pays, de leur milieu, loin de leurs églises et contraintes à un mode de vie auquel elles n'étaient pas habituées. Les shahs montrèrent heureusement une certaine tolérance et les différentes communautés réussirent à conserver dans une grande mesure leurs traditions religieuses et ecclésiastiques. L'histoire de Mar-Sâba nous fournit à ce propos un exemple significatif : « Ils bâtirent un village et y décorèrent la sainte église »¹⁵. Un autre fait, plus important encore, nous est relaté dans l'histoire des exilés à Rev-Ardešir (Revardašir) : « Et ils bâtirent à Ranskahr (Rev-Ardešir), qui est la résidence des évêques perses, deux églises. L'une était appelée l'église des Romains et l'autre « Are Karmanun », et le service de Dieu s'y faisait en grec et en syriaque »¹⁶.

Les chrétiens victimes des déportations ultérieures ne se comportèrent pas d'une façon différente. Ils emportaient

14. *Ibid.*, IV, p. 221. Maris, 'Amri et Šlibae, *de Patriarchis Nestorianorum Commentaria*, ed. H. GISMONDI, Rome, 1896-1899, I, p. 9.

15. *Acta Martyrum et Sanctorum*, ed. BEDJAN, Paris 1890-1892, IV, p. 225.

16. *Histoire Nestorienne*, IV, p. 222.

souvent avec eux leur autel et, par conséquent, leurs livres liturgiques ainsi que les autres livres sacrés¹⁷.

La juxtaposition des deux communautés grecque et syriaque, vivant côte à côte, mais sans se mélanger, explique aisément la formation, dans une même région géographique, de deux diocèses, l'un syriaque et l'autre grec. Guidi, examinant les signatures apposées au bas des anciens synodes perses, constate qu'un même diocèse est représenté par deux évêques. Il en cherche la raison et croit la trouver dans une lecture incorrecte¹⁸. Labourt, par contre, suppose que les circonscriptions diocésaines étaient assez vaguement délimitées¹⁹. Ces raisons, il faut l'avouer, ne sont guère convaincantes. Si l'on s'en tient à l'histoire, le fait qu'un seul et même diocèse soit représenté au synode par deux personnes différentes s'explique aisément par la présence, dans ce diocèse, de deux communautés différentes. La chose saute aux yeux pour quiconque a été dans le Proche-Orient où la même circonscription géographique peut avoir plusieurs évêques, chacun de ceux-ci administrant, dans la limite de cette circonscription, les fidèles de son rite et n'ayant aucune juridiction sur les fidèles des autres rites²⁰. Nous avons parlé de communautés et de diocèses, mais non de monastères. A cette époque éloignée, il n'était pas encore question de monastères en Perse.

B. - - Les rapports entre l'Eglise syrienne occidentale et l'Eglise grecque sont très nombreux. La vague d'hellé-

17. *Acta Martyrum et Sanctorum*, (Bedjan), II, p. 317.

18. GUIDI, *Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V, VI, VII Jahrhundert*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Halle 42 (1889), p. 407.

19. J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la Dynastie sassanide*, (224-622), Paris, 1904 p. 20.

20. Voir pour tous ces détails la solide étude du professeur Vööbus : *Studies in the History of the Gospel text in Syriac*, (C.S.C.O. 128), Louvain, 1951, pp. 28-32. Voir aussi G. KHOURI-SARKIS, *Paroisse orientale et action catholique*, dans *La Maison-Dieu*, 36 (1953), pp. 63-75.

nisation qui déferle de l'Occident vers l'Orient ne revêt pas le caractère d'une lutte entre l'esprit hellénique et l'esprit syriaque. On constate, au début, une sorte de compénétration des deux cultures, qui a pour effet une influence réciproque des deux Eglises. Il est tout naturel, par exemple, que le groupe d'Edesse entretienne des relations avec les Eglises de la région voisine, surtout avec Antioche et la Cappadoce²¹. Même si la visite de saint Albercius d'Illéropolis à Bardesane, et celle de saint Ephrem à saint Basile n'étaient pas authentiques, leur récit ne laisse pas de démontrer que les relations n'étaient pas rompues entre les Eglises d'Orient, fussent-elles ou non sous la domination des Perses, et celles de l'Empire d'Occident²²; et ces relations étaient amicales. D'ailleurs nous trouvons de nombreux cas d'échanges épistolaires et autres entre les moines-évêques syriens et les Grecs. Le moine saint Barsès, d'abord évêque de Harrân (Carra), puis, en 361, évêque d'Edesse (361-378), correspondait avec saint Basile²³. Saint Euloge, ou Vologèse (379-387), successeur de Barsès, assistait au synode d'Antioche (379) et au premier concile de Constantinople (381)²⁴. De même Vitus (Bitos), évêque de Harrân, était en correspondance avec saint Basile et il assistait, lui aussi, au concile de Constantinople²⁵. Rabbula était en relations épistolaires avec saint Cyrille d'Alexandrie; saint Jean Chrysostome écrivait une lettre à saint Maron²⁶, etc., etc...

Les apports syriens à l'hagiographie²⁷ et à l'hymno-

21. O. ROUSSEAU, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile*, dans *l'Orient Syrien*, Vol. II, p. 273.

22. *Ibid.*, p. 262.

23. Epist. 264, *P. G.*, 32, col. 982; Epist. 267, *P. G.* 32, col. 995.

24. Epist. 265, *P. G.*, 32, col. 983.

25. Epist. 255, *P. G.*, 32, col. 630.

26. Epist. 36, *P. G.*, 52, col. 630.

27. P. PEETERS, *Le trésors oriental de l'Hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950.

graphie²⁸ chrétiennes sont très nombreux. Même la coutume de chanter les psaumes en deux chœurs est d'origine syrienne, et elle fut introduite à Antioche sous l'épiscopat de Léonce (344-357). Sous la conduite de deux ascètes, Flavien et Diodore, les fidèles se réunissaient la nuit autour des tombeaux des martyrs et chantaient des psaumes en deux chœurs²⁹. Il est certain que cette coutume n'a pas vu le jour dans l'Eglise grecque. En effet, d'après une ancienne tradition dont Nicélas se fait l'écho, non seulement cette coutume de chanter en deux chœurs a été empruntée à l'Eglise de langue syriaque, mais encore les chants eux-mêmes ont été traduits du syriaque en grec³⁰. Quant au lieu d'origine de cette manière de chanter, le savant professeur Vööbus indique la ville d'Edesse où, grâce à Bardesane, le chant n'occupe pas seulement une place importante dans la liturgie et le culte, mais devient aussi un moyen populaire et efficace d'instruction et de propagande religieuse³¹.

Les influences réciproques des deux Eglises se manifestent encore plus clairement dans l'histoire des traductions des œuvres grecques et syriaques. Dès le milieu du IV^e siècle nous trouvons déjà de ces traductions. Les écrits des centres judéo-chrétiens de Perse sont traduits de bonne heure en grec. La traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe était déjà terminée au milieu du IV^e siècle, sinon plus tôt ; la *Théophanie*, composée en 333, est traduite vers 350 ; l'œuvre de Tite de Bostra contre le Manichéisme date de 363, sa traduction est du dernier quart du IV^e siècle.

Les Syriens s'employaient activement à rendre accessibles à ceux qui ne parlaient que la langue nationale les grandes créations spirituelles des Pères grecs. La période

28. I.-H. DALMAIS, *Apports syriens à l'Hymnographie chrétienne*, dans *L'Orient Syrien*, Vol. II, pp. 243-260.

29. *Théodoret, Histoire Religieuse*, II, 24, 8, 9.

30. NICÉLAS, *Thesauri Orthodoxae Fidei*, V, 33 ; P. G., 39, col. 1390.

31. A. VOÖBUS, *Celibacy, a requirement...* p. 40.

la plus fertile en ce genre de travail coïncide précisément avec le grand siècle de l'Eglise syrienne, la seconde moitié du V^e siècle et la première du VI^e ³². Nous ne citerons que quelques exemples parmi les plus saillants : Rabbula traduit, avant 449, la lettre de saint Cyrille d'Alexandrie. Les autres œuvres du même Docteur trouveront d'autres traducteurs pour les rendre dans la langue édessénienne. Immédiatement après le *Latrocinium* d'Ephèse (449), les actes de ce concile sont traduits. Quelques-unes parmi les œuvres de saint Basile ³³ et de saint Grégoire de Nysse ³⁴ connaissent de très bonne heure une traduction syriaque. Mais ce sont surtout les œuvres de saint Jean Chrysostome, grand prédicateur et exégète syrien de langue grecque, qui eurent la faveur des traducteurs et notamment ses commentaires sur saint Matthieu ³⁵ et sur saint Jean ³⁶. Nous trouvons des traductions de ces commentaires dès le commencement du VI^e siècle.

A ces traductions des Pères grecs, il convient d'ajouter les écrits ascétiques. Les traductions de Macaire remontent à la seconde moitié du V^e siècle ; celles de l'Abbé Isaïe († 488) sont de la même époque. Philoxène de Mabboug (523) parle de lui comme d'une autorité bien établie parmi les moines syriens. Mentionnons encore les traductions de Jean de Lycopolis, de Jean Lemoine, de Palladius, et surtout d'Evagre-le-Pontique. Ainsi nous comprendrons comment les premiers moines syriens se sont nourris des écrits de leurs auteurs propres, comme Tatien, Bardesane, Aphraate, saint Ephrem, saint Rabbula, Isaac d'Antioche, etc..., tout en s'enrichissant des œuvres admirables des Pères grecs rendues accessibles dans une traduction

32. A. VÖÖBUS, *Studies in the History...*, pp. 76-82.

33. *Traité sur le Saint-Esprit* : Le ms. du B. M., Add. 12.143 est de la seconde moitié du V^e siècle : le ms. du B. M. Add. 14.550 est de l'an 509.

34. *Traité sur les Béalitudes* : Ms. du B. M., Add. 14.550, du VI^e siècle.

35. B. M., Add. 12.142.

36. B. M., Add. 14.561, Homélie 1-43 ; Add. 12.161, Homélie 60-83.

syriaque. Dans ce cadre de « vie internationale », nous pouvons mieux comprendre la situation des monastères internationaux.

2. — *Le monachisme syrien international.*

Il est certain que le problème de la diversité des langues se posait également dans les monastères syriens, car l'hellénisme s'était bien introduit en Syrie, sans toutefois la pénétrer à fond. Le vieil araméen servait toujours au peuple de dialecte courant et il y avait des provinces entières où le grec n'était guère connu. Il était donc naturel que la Syrie bilingue se manifestât surtout dans les monastères où des hommes de toutes les parties de la Syrie occidentale ou orientale, et de toutes les classes de la société, vivaient ensemble. Ce problème se posait tout aussi bien dans les régions mixtes, par exemple dans l'Antiochène où les deux langues se parlaient, mais pas toujours dans les mêmes milieux, que dans la Mésopotamie et l'Euphratéenne, où le syriaque, langue des autochtones, dominait très nettement. Il est fort possible que dans ces dernières provinces l'organisation des monastères internationaux ait rencontré plus de difficultés que dans les régions bilingues. Nous savons tout au moins que pour le monastère de Zeugma les rapports liturgiques entre moines grecs et moines de langue syriaque sont bien définis³⁷, tandis que pour le monastère situé sur le mont Coryphée, Théodoret (393-458) atteste simplement que, parmi les moines de Syrie, les uns chantent les louanges de Dieu en grec, d'autres dans la langue de leur pays, qui était le syriaque³⁸. Car il y a des moines qui ne parlent que le syriaque, comme c'est le cas entre autres, d'Abraham de Carra³⁹ et du moine Jacques, disciple de Maron⁴⁰.

Pour se faire une idée assez exacte de l'organisation

37. *Téodoret, Histoire Religieuse, P. G.* 82, col. 1352.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, *P. G.*, 82, col. 1424.

40. *Ibid.*, col. 1441.

générale de ces monastères internationaux, il suffit de faire une analyse du récit que fait Théodoret au sujet du monastère d'Ammien.

Ammien, élève de Julien Sâba († 362), la plus ancienne figure du monachisme édessénien⁴¹, fonde une « école de philosophie » sur le mont Coryphée, situé entre Antioche et Bérée (Alep). Bientôt, Ammien prend comme collaborateur et successeur le moine Eusèbe, du monastère de Marcien⁴², où Eusèbe avait été higoumène, mais dont il avait abandonné la direction pour mener une vie de reclus à 25 stades du mont Coryphée. Ayant gouverné le monastère pendant un temps qu'on ne peut déterminer avec certitude, Eusèbe, lui-même d'origine mésopotamienne, reçoit un jour la visite de deux moines célèbres de la Mésopotamie, disciples de Julien Sâba, Jacques de Perse et Agrippa, qui avaient succédé à Julien Sâba dans l'higouménat. Eusèbe demande à Jacques de Perse de prendre sa succession dans la direction du monastère. Celui-ci se refuse ; mais Agrippa, sollicité à son tour, accepte.

Or, pendant son higouménat, Eusèbe avait envoyé quelques-uns de ses disciples fonder des « palestres monastiques » dans toute cette région d'Antioche⁴³, si bien que « toute la montagne sacrée devint comme une prairie et un jardin de fleurs embaumées ». Théodoret est frappé par cette prolifération de monastères qui brillent comme des étoiles autour de la lune. Son étonnement est d'autant plus grand que le fondateur, Eusèbe, venant de l'Est, essaime maintenant vers l'Ouest. La diversité des langues, loin de former un obstacle, favorise au contraire l'union d'âme de tous ces moines : si bien que la louange de Dieu

41. *Ibid.*, col. 1311-1314.

42. Marcien, premier fondateur des communautés monastiques dans la contrée désertique de Chalcis, mena d'abord la vie solitaire dans le désert de Chalcis ; mais il eut bientôt des disciples qui se constituèrent progressivement en communauté monastique. Parmi ses disciples les plus illustres il convient de nommer Eusèbe et Agapet.

43. Notons seulement le monastère fondé par Eusébion et Habîb, et où Saint Siméon le Stylite viendra plus tard.

se fait par les uns en grec, par les autres en syriaque⁴⁴. Théodoret établit donc un lien très intime entre la diversité des régions d'où sont venus les moines et la récitation bilingue de l'office divin. Il admire cette richesse spirituelle. Il ne la considère pas comme un cas isolé, mais bien comme un fait qui se produit très fréquemment.

En effet, ce contact entre l'Est et l'Ouest n'est pas le privilège exclusif des monastères fondés par Eusèbe. D'autres higoumènes avaient groupé sous leur houlette des moines parlant des langues différentes. Astérius, lui aussi disciple de Julien Sâba, fonde le monastère de Gindâr (Jandarus) à 40 kilomètres environ au nord-est d'Antioche (province de Syrie 1^{re}), où, sous sa direction, l'institution monastique prend une forme plus communautaire et mieux organisée. D'autres moines poussent leurs fondations encore plus à l'ouest : Romule, disciple de Théodose d'Antioche et moine du monastère situé près de Rhosos⁴⁵, fonde un nouveau monastère près du village de Marato. Ce contact et ce flux et reflux entre l'est et l'ouest est remarquable dans le petit groupe des moines que nous avons cités. Eusèbe vient de Mésopotamie et entretient des relations très intimes avec le monastère de Julien Sâba. Ammien vient de l'Osrhoène ; Marcien est originaire de Tyr, évêché de la province euphratésienne ; Agapet, disciple de Marcien, va porter la semence de la vie monastique à Apamée⁴⁶ ; Agrippa vient de Mésopotamie où il était supérieur du monastère de Julien Sâba et devient higoumène du monastère d'Ammien. Devant ce mélange

44. *Téodoret, op. cit., P. G.*, 82, col. 1352.

45. Théodose d'Antioche (deuxième moitié du IV^e siècle) se retira dans un ermitage situé au sud-est de la ville de Rhosos (Cilicie II^e) et à une trentaine de kilomètres au nord-ouest d'Antioche, et il y mena la vie solitaire. Au groupe monastique qui s'établissait bientôt autour de lui, Théodose introduisit dans sa règle un élément qui, sans être nouveau, s'intégrait à la vie monastique : l'obligation du travail manuel.

46. La fondation monastique la plus ancienne à Apamée est celle d'Agapet. C'est autour de l'année 370 que ce moine, accompagné d'un autre disciple de Marcien, Siméon, vint dans une grosse bourgade des environs d'Apamée, Nicerte, et y fonda

d'hommes venus de provinces différentes, nous pouvons considérer l'existence des monastères bilingues comme un fait nullement exceptionnel, mais bien au contraire, ordinaire. Il en est de même de la présence de plusieurs supérieurs dans un même monastère, comme nous l'avons vu pour celui de Julien Sâba. Ce fait paraît à première vue étrange, et Théodoret n'en donne aucune explication : mais l'explication est obvie : la présence de différents groupes d'hommes, vivant côte à côte, mais parlant des langues différentes.

Comment, dans ces monastères bilingues, se répartissait la récitation de l'office divin ? Selon quelles règles ou quelles normes ? Hélas ! Aucun renseignement précis ne nous est parvenu sur ce sujet, si nous faisons exception du monastère de Zeugma dont l'organisation nous est mieux connue.

3. — *Le monastère bilingue de Zeugma.*

Pendant que le moine Eusèbe œuvre dans l'Antiochène, Publius, originaire de Zeugma (de la province euphratésienne), reste dans son pays natal et fonde, près de sa vieille ville, un monastère qui apportera un élément nouveau dans le monachisme syrien (380). A l'instar des autres fondateurs, Publius commence par vivre en solitaire, partageant son temps entre la récitation des psaumes, la lecture des saintes Ecritures, la pratique de l'hospitalité et diverses autres occupations. Il a bientôt des disciples, qu'il fait habiter séparément dans des cellules voisines. Vie communautaire : donc une certaine uniformité pour les moines, avec, cependant, une hiérarchie constituée. Publius demeure le véritable chef qui encourage et qui corrige. Souvent, la nuit, il passe à l'improviste devant les cellules. S'il trouve les moines en prière, il continue sa ronde silencieuse. Si par contre il trouve un

deux grands « gymnases de philosophie ». L'un de ces deux monastères porta le nom du fondateur principal, Agapet ; le second fut dirigé pendant cinquante ans par son compagnon Siméon

moine endormi, il frappe à sa porte et lui reproche de trop servir le corps. Après mûre réflexion, il fait construire un seul monastère pour tous ses moines, afin de leur permettre de vivre ensemble, s'excitant mutuellement à la vertu et travaillant les uns pour les autres.

Comme le premier noyau monastique de Publius est constitué par des moines qui parlent tous le grec, l'office divin est récité, cela va de soi, en cette langue⁴⁷. Mais une telle situation dans une Syrie bilingue est, il faut le reconnaître, anormale ; d'autant plus que de nouvelles recrues qui ne savaient que le syriaque (*patria lingua*) veulent se joindre au premier groupe pour observer la même règle, suivre la même discipline et recueillir les mêmes fruits spirituels. Publius, se souvenant de la parole du Seigneur « Allez et enseignez toutes les Nations »⁴⁸, ne peut refuser de les recevoir et il fait construire pour les nouveaux venus d'autres habitations⁴⁹. Il bâtit également une nouvelle église où « les uns et les autres se réunissaient matin et soir pour offrir à Dieu les louanges de vêpres et de matines. Ils étaient divisés en deux groupes chantant alternativement, mais chacun se servant de sa propre langue (*bifariam quidem divisi, et propria quique lingua utentes, sed alternis se concinentes*) ». On aurait aimé que Théodoret soit un peu plus explicite dans son récit et qu'il nous fournisse quelques détails sur cette récitation alternée de l'office. Le chant des psaumes, alterné comme le dit Théodoret, pouvait s'exécuter de deux façons différentes, soit d'une façon continue, l'un des versets étant dit en syriaque et le suivant en grec, soit, comme le pense Tillemont, par répétition, un des groupes reprenant en sa langue propre

47. « Cum in hunc modum qui ejusdem erant linguae exercerentur et decertarent, Deique laudes graeco sermone celebrarent... », Théodoret, *op. cit.*, P. G., 82, col. 1354.

48. Le récit de Théodoret montre clairement que Publius était entièrement imbu de la culture grecque.

49. Il n'est pas nécessaire de croire que le fondateur construisit un monastère nouveau ; il a pu se contenter d'ajouter une aile aux bâtiments déjà existants.

le verset que l'autre venait de dire en la sienne ⁵⁰. Laquelle de ces deux manières était-elle adoptée par les moines de Publius ? Nous sommes enclins à considérer la première comme la plus conforme à l'esprit du fondateur ; en effet, si les moines devaient alterner, en langues différentes, les mêmes versets de psaumes, doublant ainsi l'office, ils n'auraient pas choisi de chanter la louange divine en commun, mais seraient restés en leurs monastères respectifs, comme faisaient les moines arméniens au monastère de Saint-Sâba. Or les deux groupes ne formaient qu'une seule communauté, sous la houlette d'un seul supérieur, Publius lui-même ; et cette communauté ainsi organisée est toujours restée dans le monastère de Zeugma ⁵¹. Ni le temps, ni les successeurs de Publius n'ont apporté un changement quelconque à cette organisation.

Après la mort de Publius (380), le pouvoir passe entre les mains de deux supérieurs distincts ; et ceux-ci marchent résolument sur les traces du fondateur : Théotecne est préposé aux Grecs et Aphtonius aux Syriens. L'higouménat de Théotecne dure peu de temps. Celui-ci meurt et est remplacé (390) par son disciple Théodote, Arménien d'origine. Aphtonius, par contre, dirige son groupe pendant plus de quarante ans ⁵².

L'institution de Publius ne peut pas être considérée comme une formule originale de vie communautaire. Nous sommes seulement en présence d'une organisation plus officielle et plus parfaite, qui consiste dans la réglementation de la récitation de l'office et dans la séparation des habitations.

Une autre preuve de la généralisation des monastères internationaux est l'organisation, par le moine Alexandre, des Acémètes.

50. L. DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Venise, 1932, X, p. 338.

51. Le monastère de Zeugma est connu pour son intense activité missionnaire dans les régions païennes de la Phénicie.

52. R. AIGRAIN, *Aphtonius*, dans *D.M.G.E.*, T. III, col. 950.

4. — *Le monastère international des Acémètes.*

On peut se demander si la fondation des monastères acémètes n'a pas été faite à l'imitation des monastères internationaux dont il vient d'être question. On peut se demander aussi si ce n'est pas le contraire qui a eu lieu, à savoir que les Acémètes ont servi de modèle pour la fondation des monastères internationaux. La réponse est que nous ne pensons pas qu'il y ait eu imitation d'une part ou d'une autre, mais que ce qui a présidé à la fondation des premiers et des seconds, ce sont deux circonstances historiques différentes qui se complètent parfaitement et qui ont eu pour résultat la multiplication, en Syrie, des monastères internationaux.

Alexandre, fondateur des Acémètes, ne fait que profiter de la présence de différents groupes nationaux dans un même monastère pour organiser la psalmodie perpétuelle. Après avoir passé sept ans dans le monastère de l'Abbé Elie, sur l'Euphrate (380), et quatre ans comme anachorète, au désert, il veut réformer la vie monastique et fonde, sur la rive droite de l'Euphrate, un monastère qui comptera bientôt quatre cents moines. Commentant l'Evangile trop à la lettre, Alexandre imprime à sa fondation les caractères suivants : tendance marquée pour l'apostolat missionnaire, souci excessif de la pauvreté, horreur absolue du travail manuel et préoccupation constante de la prière. Ce dernier souci constitue l'élément primordial de sa règle⁵³.

Depuis les premiers jours où des hommes menèrent une vie de communauté renonçant au monde, les fondateurs avaient cherché une méthode satisfaisante leur permettant d'appliquer ce commandement du Maître : « *Oportet semper orare et non deficere* » (Luc, XVIII : 1). Plusieurs solutions avaient été proposées : la fréquence

53. J. PARGOIRE, *Un mot sur les Acémètes*, dans *Echos d'Orient*, II (1898-1899), pp. 304-308, 365-372. Du même auteur, l'article *Acémètes*, dans *D.A.C.L.* T. I. col. 307-321. S. VAILLÉ, art. *Acémètes*, dans *D.H.G.E.*, T. I, col. 274-282.

des prières, la mémoire de Dieu, les bonnes œuvres considérées comme une prière continuelle, etc... Plus tard on insistera davantage sur la prière de Jésus. Alexandre résout le problème en imposant à la communauté qu'il fonde ce que l'individu ne saurait accomplir : il établit la prière continuelle ou la « doxologie perpétuelle ». Celle-ci est assurée par les différents chœurs du monastère constitués en groupements ethniques⁵⁴.

Tout comme dans les autres monastères syriens, celui d'Alexandre groupait des Grecs, des Syriens, et aussi des Latins et des Egyptiens. Tout en menant la même vie communautaire, ces groupes ne devaient pas fusionner. Leur organisation avait pris la forme suivante : au lieu d'avoir plusieurs supérieurs, chaque dizaine de moines appartenant à un même groupe déterminé est placée sous la surveillance d'un *dékarque*, un dizénier ; chaque groupe de cinq dizaines, sous celle d'un *pentakentarque* ou cinquantenier. Se basant sur la différence du parler, Alexandre divise chaque groupe en deux chœurs ; les quatre groupes ethniques formaient ainsi huit chœurs.

Comme pour le monastère de Zeugma, nous n'avons pas d'indications précises sur la façon dont ces chœurs s'acquittaient de la récitation de l'office divin. Nous ne savons pas non plus combien de fois par jour chacun de ces chœurs voyait son tour venir d'aller à l'église et de chanter la louange divine, ni de quelle partie se composait leur office. Le P. Pargoire, qui a étudié longuement cette question, arrive à la conclusion suivante : « Chaque groupe ethnique se divisant en deux chœurs, chacun de ces deux chœurs ne dit que la moitié de l'office complet. Sous le

54. A la même époque, dans la Syrie orientale, Yahballaha, qui deviendra plus tard catholikos de Séleucie Ctésiphon (415-420), fondait un monastère sur les rives de l'Euphrate et divisait ses moines en trois groupes, dont deux étaient chargés d'assurer la psalmodie perpétuelle, nuit et jour, tandis que le troisième avait pour mission de servir les malades, les voyageurs et les pèlerins. Cf. A. Maris, Amri et Slibae, *op. cit.*, I, p. 27.

Ailleurs, il est question des Schahôré (ceux qui veillent), les moines qui passent la nuit en prières. Cf. *L'Orient Syrien*, II, p. 157.

régime de la doxologie perpétuelle, alors que tout le chœur fournit quotidiennement douze heures de psalmodie, l'office du jour et de la nuit est sans doute partagé en quarts et les deux chœurs de chaque langue se relèvent deux fois l'un l'autre : chacun reste à l'église deux heures de suite, mais six heures le jour et six autres heures la nuit » ⁵⁵.

Quoi qu'il en soit, pour nous, il nous suffit de constater le développement de l'organisation des monastères internationaux dans le cadre de la Syrie bilingue.

Conclusion.

Les monastères internationaux étaient très répandus dans le monachisme primitif syrien. Cela prouve clairement que la culture syriaque ne cédait pas le pas à la culture grecque. En dehors de la Syrie, notamment en Perse, les deux groupes ethniques vivaient à côté l'un de l'autre, mais chacun gardant son indépendance.

Cette thèse trouve également une preuve dans le très grand nombre de traductions en langue syriaque des œuvres ascétiques des Pères qui ont écrit en grec. Les moines qui ne connaissaient que leur langue maternelle, le syriaque, voulaient s'enrichir par la méditation des œuvres écrites dans une langue qui n'était pas la leur. La lutte autour du concile de Chalcédoine, qui prend dans certains endroits figure de lutte entre les deux cultures rivales, l'hellénique et la syriaque, renforcera encore davantage les tendances autochtones.

Contrairement à ce qui se fera plus tard au mont Athos, les divers groupes ethniques n'habitent pas des monastères séparés ; quoique chaque groupe ait ses quartiers particuliers, ils ne forment tous qu'une seule communauté dont ils vivent la vie et suivent la même règle. Mais cette communauté de vie n'est pas contraire à une séparation ethnique, toujours rigoureusement maintenue ; et c'est pourquoi, dans la même communauté, des supérieurs différents président aux destinées des groupes

55. J. PARGOIRE, art. *Acémètes*, dans *D.A.C.L.*, T. I, col. 313.

ethniques différents ; et c'est là le point le plus remarquable dans ces monastères internationaux. On ne peut donc pas parler d'une fusion sur le plan national et culturel. Le seul endroit où les moines des divers groupes se rencontraient, c'est le sanctuaire où chacun d'eux récitait l'office divin dans sa langue propre.

Cette complexité dans la vie cénobitique suppose naturellement une règle bien précise. De ces règlements, rien ne nous est parvenu. Il se peut qu'ils se soient transmis uniquement par la tradition orale, chaque fondateur fixant oralement les lignes de conduite à suivre, dans le cadre de son monastère. Cependant Théodore^t laisse pressentir l'existence d'institutions monastiques dont Théodose serait l'auteur ; *a fortiori* pouvons-nous supposer que ces institutions devaient exister dans les monastères internationaux.

P. Olaf HENDRIKS, A.A.

MAR JOSEPH SULAQA ET LA LITURGIE DU MALABAR

Quand les Portugais arrivèrent pour la première fois aux Indes vers la fin du XV^e siècle, ils y trouvèrent déjà établie une Eglise chrétienne indigène que ses membres considéraient comme étant fondée par l'apôtre saint Thomas. Ces chrétiens exposés aux vexations des populations païennes et musulmanes qui les entouraient furent bien heureux d'accueillir les Portugais, chrétiens comme eux. Ce qui n'était pas à dédaigner, c'est que ces nouveaux venus disposaient d'une force militaire capable de combattre les disciples du prophète. De leur côté, les Portugais étaient disposés, tout au moins au début de la période d'occupation, à traiter en amis ces chrétiens indiens. Ils reçurent la visite de trois évêques nestoriens à qui ils accordèrent l'hospitalité pendant presque cinq mois, et qui furent admis, pendant leur séjour, à participer aux services liturgiques des Portugais : ceux-ci les invitèrent même à célébrer leur propre liturgie dans la chapelle qu'ils avaient construite¹. Néanmoins, une connaissance plus approfondie de l'Eglise indigène leur révélait bientôt des différences de discipline et de théologie. Aussi les Portugais commencèrent-ils à exercer une pression de plus en plus grande sur les chrétiens indigènes, afin de les obliger à adopter les croyances et les coutumes propres à l'Eglise occidentale. Ce mouvement vers les idées de l'Occident atteignit son point culminant en la *réconciliation*, au synode de Diamper, tenu en 1599, de l'Eglise indigène, soumise au patriarche de Babylone, avec le Saint-Siège romain.

A ce Synode que convoqua Alexis de Menezes, archevêque portugais de Goa, les chrétiens du Malabar furent contraints d'adopter les dogmes de l'Eglise romaine ;

1. J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. III, p. 598, Rome, 1727.

plusieurs de leurs livres, considérés comme hérétiques et condamnés comme tels, furent brûlés ; quant à leur liturgie, elle fut réformée et purgée de tout ce que les Portugais considéraient comme entaché de nestorianisme. Aucune copie de la liturgie non amendée de l'Eglise malabare, c'est-à-dire de la liturgie dans sa forme antérieure aux réformes ordonnées par le synode de Diamper, n'existe plus aujourd'hui. Néanmoins, il n'est pas impossible de la reconstituer, au moins en partie, en se référant aux *Actes* du synode qui donnent les détails des modifications prescrites, et en consultant la traduction latine contenue dans le *Jornada do Arcebispo de Goa*² de Antonio de Gouvea. Une telle reconstitution a déjà été faite par Dom R.H. Connolly³. Mais la question de savoir à quelle époque cette liturgie s'est introduite parmi les chrétiens du Malabar n'a pas encore reçu une réponse adéquate.

Sans prendre parti dans les discussions au sujet de l'origine apostolique de l'Eglise du Malabar, on peut constater comme un fait historique acquis que cette Eglise a toujours été très intimement liée aux Eglises de la Mésopotamie et de la Perse. M. A. Mingana a démontré que les Indes étaient entourées d'Eglises chrétiennes au nord-ouest, à l'ouest et au sud, déjà pendant la première moitié du III^e siècle⁴ ; on peut donc supposer qu'il y avait des communautés chrétiennes aux Indes mêmes à cette époque. Cosmas Indicopleustes, qui voyageait beaucoup dans les pays au-delà de la Mer Rouge pendant les années 520-525, nous dit qu'il y avait, de son temps, des chrétiens dans le pays du Malabar, et qu'un évêque leur était envoyé de Perse⁵. Il est logique d'en déduire que les livres liturgiques de l'Eglise du Malabar étaient ceux des Eglises nestorienne de la Perse et de la Mésopotamie ; mais on ne peut pas en être tout à fait certain.

Un témoignage décisif de l'emploi, aux Indes, des

2. Publié à Coimbra, 1606.

3. « *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy* », dans *Journal of Theological Studies*, Vol. XV, 1913-14.

4. A. MINGANA, *The Early Spread of Christianity in India*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1926.

5. *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*. Ed. E.O. WINSTEDT, Cambridge, 1909, p. 119.

rites nestoriens de la Mésopotamie se trouve dans le manuscrit *Cod. Vat. Syr.* 22. Ce manuscrit fut écrit en l'an 1301, et contient les Epîtres de saint Paul rangées selon l'usage de l'Eglise de Séleucie-Ctésiphon, siège autrefois du catholicosat de l'Orient. L'origine indienne de ce manuscrit nous est démontrée par le colophon, « Exaratus est sanctus hic liber in Civitate Regia nota et celebri Scengala, quæ in Malabaria Indiæ ditione sita est... Absolutus porro est liber iste sanctus integre et perfecte feria die 4... mensis Haziran, Junii, Anni Græcorum 1612 »⁶.

Ceci nous révèle seulement qu'on employait les livres nestoriens, aux Indes, pendant le XIV^e siècle. Nous ne pouvons rien en déduire en ce qui concerne la forme de la liturgie du Malabar au cours de ce même siècle. Il est certain que, sous la forme sous laquelle elle nous est parvenue, elle est, au fond, tout à fait semblable à la liturgie nestorienne dite « Des Apôtres », mais nous ne pouvons pas dire, ni qu'il en a toujours été ainsi, ni que la liturgie du Malabar, telle qu'elle existe aujourd'hui, est une forme primitive qui ne s'est pas laissé influencer par les développements qui ont affecté, au cours des ans, la liturgie syrienne orientale, en Perse même. D'abord, elle contient quelques prières qui s'appellent des « Kušape ». Ce sont des additions nouvelles et qui n'appartiennent point au noyau primitif du rite. Il n'en est fait nulle mention, ni dans les homélies de Narsaï « Des Mystères »⁷, ni dans les commentaires d'Abraham bar Lipheh (VII^e-VIII^e siècle) ou du Pseudo-Georges d'Arbèles (XI^e siècle ?)⁸ ; ces Kušape ne peuvent donc s'être introduits dans la liturgie que, au plus tôt, après le XI^e siècle.

6. ASSEMANI, *Bibl. Apost. Vat. Cod. Mss. Cat.* p. 174. Le R. P. A. Raes, Recteur de l'Institut Pontifical Oriental m'a cité ce manuscrit. Voici la traduction du colophon : « Ce livre saint a été écrit dans la cité royale, noble et illustre de Scengala, qui est située dans le pays de l'Inde... Ce livre saint a été terminé complètement et parfaitement le 4^e jour... du mois de Haziran (Juin), l'an 1612 des Grecs ».

7. *The Homilies of Narsai*, éd. R. H. CONNOLLY. *Texts and Studies*, Vol. VIII, Cambridge, 1909.

8. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 3^e Série, Vol. 91, Ed. R. H. CONNOLLY, Rome, 1911.

Dans un article paru dans le *Journal of Theological Studies*, le Prof. F.C. Burkitt a suggéré que nous ne pouvions pas considérer le rite du Malabar comme constituant un témoignage certain de l'emploi du rite nestorien aux Indes avant le XV^e siècle⁹. Il fonde cette conclusion sur le récit d'Assém'âni (*Bibliotheca Orientalis*, III, p. 590). Il y est raconté que trois chrétiens des Indes allèrent trouver le patriarche nestorien, Mar Šem'un (Simon) pour lui demander d'ordonner des évêques pour leur pays, car ils en manquaient depuis longtemps. En réponse à cette demande, le patriarche ordonna deux moines du monastère de Saint-Eugène : Mar Thomas et Mar Jean, et les envoya aux Indes. Voici comment est décrite leur arrivée : « Les fidèles les reçurent avec joie et les accueillirent avec réjouissance, portant devant eux un livre des évangiles, une croix, un encensoir et des cierges, et ils les conduisirent en fête à la ville, chantant des psaumes et des cantiques. Les évêques consacrèrent des autels et ordonnèrent beaucoup de prêtres, puisque le peuple avait été longtemps sans évêque »¹⁰.

Burkitt estime que quand les deux évêques arrivèrent aux Indes pour renouveler l'organisation ecclésiastique, ils apportèrent les livres sacrés de l'Eglise de la Mésopotamie, et il conclut que le clergé qu'ils avaient ordonné avait utilisé ces livres. Il s'ensuit qu'on ne peut pas considérer le rite du Malabar comme témoignage de l'existence du rite nestorien aux Indes avant ces événements, « car rien ne suggère que les livres dont se servait le clergé avaient la forme ancienne non révisée tirée des codices du Malabar qui avaient survécu ». On ne peut pas se fier à cet argument, car rien dans la narration ne suggère un tel changement. Par contre, si on note la mention faite du livre des évangiles porté devant les évêques, on peut croire que quelques livres liturgiques existaient déjà. Nous devons nous rappeler par ailleurs que les livres coûtaient cher, et qu'il était difficile de se les procurer à cette époque. Il est donc peu probable que le clergé ait rejeté d'emblée les anciens livres, sans se demander s'il pourrait les remplacer, ou que les évêques aient pu obtenir des livres neufs en

9. *Journal of Theological Studies*, Vol. XXIX, 1927-28.

10. ASSEMANI, B. O. III, p. 591.

nombre suffisant pour en doter toutes les églises de leurs diocèses. Tout ce qu'on peut concéder aux idées de Burkitt, c'est que les livres du Malabar qui existaient étaient peut-être corrigés et rendus conformes à la tradition reçue de l'Eglise de Mésopotamie, mais en tout cas, à cette époque, le rite était devenu statique, et les changements étaient peu nombreux et de peu d'importance.

Ici, nous devons prendre en considération quelques événements historiques tels qu'ils sont relatés dans les documents contemporains. L'évêque Jean demeura aux Indes, mais l'évêque Thomas retourna en Mésopotamie auprès de son patriarche. Celui-ci mourut en 1502. Son successeur, Mar Eliyah, consacra trois évêques pour les Indes, « pour les îles de la mer qui sont dedans Java et pour la Chine » ; ce sont : Mar Yahballaha, Mar Ya'qûb (Jacob), et Mar Denha. Nous savons, grâce à une lettre que ces trois évêques écrivirent au patriarche, que Mar Jean vivait encore en 1504 et administrait un assez grand nombre de fidèles¹¹. Cette lettre informait aussi le patriarche de l'arrivée, aux Indes, des Portugais, et de l'établissement de relations d'amitié entre eux et l'Eglise du Malabar. Il est probable que Mar Jean, Mar Yahballaha, et Mar Denha moururent peu de temps après. Quant à Mar Ya'qûb (Jacob), il paraît avoir établi de bonnes relations avec les Portugais et s'être montré prêt à accepter beaucoup d'usages de l'Eglise latine. Vers la fin de sa vie, il se retira dans un couvent de franciscains où il mourut en 1550. Il existe encore une lettre écrite par saint François Xavier au Roi du Portugal, dans laquelle le saint parle en termes très élogieux de Mar Ya'qûb¹².

Des événements se passaient à cette époque dans l'Eglise de Mésopotamie, qui ont dû influencer sur les relations entre l'Eglise du Malabar et les Portugais aux Indes. A la fin du XV^e siècle, le patriarcat nestorien était devenu une fonction héréditaire. Le patriarche étant neces-

11. ASSEMANI, B. O. III, p. 598. « Sunt autem hic triginta fere millia familiarum Christianarum communis nobis fidei ».

12. « A bishop from Armenia called Jacob Abuna has been serving God and your Highness in these parts these last 45 years, a very old and holy man... Here he is only favoured by the Fathers of St. Francis, and they favour him that they could

sairement célibataire, on ne pouvait lui désigner comme successeur qu'un cousin ou un neveu. Au début, on prit en considération les qualités et les aptitudes de celui qu'on choisissait ; mais, par la suite, la succession héréditaire d'oncle à neveu ou à cousin devint une chose toute naturelle. En 1551, ce principe héréditaire fut contesté. Quand le patriarche Šem'un (Simon) bar Mâma mourut, certains parmi les évêques lui élurent pour successeur son neveu Šem'un Denha. D'autres, avec le soutien des chefs des familles notables, procédèrent à l'élection, comme patriarche, d'un certain Jean Sûlâqa, moine du monastère de Rabbân Hormidz. L'histoire du schisme qui divisa l'Eglise de Mésopotamie à la suite de cette double élection ne nous intéresse pas. Ce que nous devons retenir, c'est que Jean Sûlâqa fit appel au pape en vue de sa reconnaissance comme patriarche. Des franciscains avaient déjà fondé des missions parmi les Nestoriens ; ils envoyèrent Mar Jean, d'abord à Jérusalem, puis à Rome, où le pape Jules III accepta de lui une profession de foi et l'ordonna patriarche. Pendant son séjour à Rome, Mar Sûlâqa avait obtenu une lettre de l'ambassadeur du Portugal près le Saint-Siège pour le vice-roi des Indes. Il retourna en Mésopotamie accompagné de deux dominicains maltais, l'évêque Ambrose Buttigeg et le Père Antoine Zahara, qui devaient lui servir de conseillers. Mais deux ans après son retour, le pacha de Diarbékir le fit jeter en prison et, bientôt

not do more. Write to him a letter full of love and recommend him to your governors, vedor, and captains of Cochin... He has been working much among the Christians of St. Thomas, and now in his old age he is very obedient to the customs of the Holy Mother the Church of Rome » = « Un évêque *originnaire* de l'Arménie, nommé Jacob Abuna, sert Dieu et Votre Majesté dans ces régions depuis voilà 45 ans ; c'est un homme très vieux et saint... Ici il est très considéré par les Pères de saint François, et ils le protègent sans pouvoir faire plus. Ecrivez-lui une lettre pleine d'affection et recommandez-le à vos gouverneurs, vedors et capitaines de Cochin... Il a beaucoup travaillé auprès des chrétiens de Saint-Thomas, et maintenant, dans ses vieux jours, il est très obéissant aux institutions de notre sainte Mère l'Eglise de Rome ». *Monumenta Xaveriana*, Madrid, 1900, I, p. 480-481, cité par G. Schurhammer, S. J. dans *The Malabar Church and the Church of Rome*, Trichinopoly, 1934.

après, il fut assassiné, à l'instigation, dit-on, de son rival, le patriarche nestorien.

A Jean Sûlâqa succéda Mar 'Abdišô' qui présenta, lui aussi, une profession de foi au pape et reçut le pallium en l'an 1567. Il appartint à Mar 'Abdišô' de nommer un métropolitite pour les Indes ; il choisit pour cette charge Joseph Sûlâqa, le propre frère du patriarche précédent. Quand Mar Joseph partit pour les Indes, le métropolitite Mar Elias et les deux dominicains Buttigeg et Zahara l'accompagnèrent. Malgré la présence à ses côtés de ces deux représentants de l'Eglise romaine, Mar Joseph allait bientôt se rendre compte qu'il lui faudrait surmonter de nombreux obstacles, créés par les Portugais, avant de pouvoir prendre possession de son siège, et que, la prise de possession faite, les difficultés ne cesseraient pas pour autant. Loin de là.

Jusque-là, les chrétiens du Malabar qui habitaient les régions les plus éloignées et les plus montagneuses du pays, avaient échappé pour la plupart à l'influence des missionnaires portugais ; il était donc peu probable que ces derniers aient regardé avec faveur l'établissement d'un métropolitite syrien parmi les chrétiens indigènes, surtout qu'ils doutaient de son orthodoxie. L'instrument pour son arrestation leur était à la portée de la main : le tribunal de l'inquisition établi à Goa. A peine Mar Joseph eut-il débarqué aux Indes, qu'on se saisit de lui et de son compagnon Mar Elias, et on les plaça en résidence forcée au couvent des franciscains, à Bassein, où ils restèrent prisonniers près de dix-huit mois. Quant aux deux dominicains, leurs compagnons, ils furent forcés de demeurer à Goa.

Malgré les opinions contraires des autorités portugaises, il y a des raisons assez fortes de croire que Mar Joseph n'était en aucune façon hostile à la théologie et aux institutions de l'Eglise romaine. Son propre frère, le patriarche décédé, avait en effet sollicité pour lui-même l'investiture du Saint-Siège. Mar 'Abdišô' qui l'avait nommé comme métropolitite était un des partisans de son frère. En outre, une lettre du Père Antoine de Porto, gardien du couvent franciscain de Bassein, adressée au roi du Portugal, nous fournit à son sujet des indications

très précises. De Porto parle en termes très élogieux de l'orthodoxie et de la piété des deux évêques ; il nous apprend ensuite qu'ils avaient appris le latin, et qu'à Pâques de l'an 1557, ils avaient célébré la liturgie selon le rite latin. Il existe, par ailleurs, à la Bibliothèque Vaticane, un manuscrit que Mar Joseph avait copié pendant qu'il était à Bassein, et dans lequel il exprime une admiration très profonde pour le travail fait par l'Eglise romaine aux Indes¹³.

En 1558, on libéra les deux évêques qui, avec leurs deux conseillers dominicains, partirent pour le sud des Indes. Buttigeg mourut bientôt après, mais Zahara passa les deux années qui suivirent sa libération à voyager à travers tout le diocèse, visitant les communautés chrétiennes qui s'y trouvaient. Autant qu'on peut le vérifier, ni Mar Joseph, ni Zahara ne rencontrèrent d'opposition de la part des chrétiens malabars, malgré l'appartenance de l'un et le penchant de l'autre pour l'Eglise romaine. En 1561, Zahara fut rappelé en Europe, et l'inquisition à Goa profita de l'occasion pour arrêter encore une fois Mar Joseph et l'envoya à Lisbonne, où il fut détenu plus d'une année. Il réussit néanmoins à convaincre de nouveau les autorités de son orthodoxie, et on lui permit de retourner aux Indes, muni cette fois de lettres de recommandation du Régent, le Prince Henri, pour le vice-roi.

Quand les chrétiens du Malabar avaient vu leur métropole quitter les Indes pour l'Europe, ils en informèrent de suite le patriarche 'Abdîšô' et le prièrent de leur envoyer un autre évêque. Il accéda à leur requête et leur envoya un certain Mar Abraham qui, profitant de l'expérience de son prédécesseur, prit bien soin de ne pas passer par Goa. Il était installé paisiblement dans son diocèse quand Mar Joseph retourna d'Europe avec la lettre du prince Henri, qui lui garantissait l'appui des Portugais. Mar Joseph décida alors de suivre (ou peut-être de continuer à suivre) les usages liturgiques de l'Eglise latine, au moins en ce qui concernait l'emploi du pain azyrne et des vêtements liturgiques.

13. J. S. ASSEMANI, *Catalogus Cod. Syr.* CXXVIII, cf. Assemani, *B.O.* III, pp. 333-4, où est donné le texte complet.

Le diocèse se trouva, du fait de ce retour inattendu, pourvu de deux titulaires, ce qui amena inévitablement une scission dans l'Eglise : le clan de ceux qui voulaient suivre Mar Joseph et celui des partisans de Mar Abraham. Sur la demande de Mar Joseph, les autorités portugaises arrêterent Mar Abraham, mais celui-ci réussit à s'échapper, et il s'enfuit en Mésopotamie vers son patriarche, Mar 'Abdîšô' à qui il soumit son cas. Le prélat ne désirait nullement en connaître. Il jugea plus prudent d'envoyer le plaignant, Mar Abraham, à Rome. Mar Abraham put persuader les autorités romaines de son orthodoxie ; cependant le Saint-Siège insista pour qu'il fût réordonné ; après quoi il lui fut permis de retourner aux Indes. Sur les instructions envoyées par Rome, Mar 'Abdîšô' partagea le diocèse entre les deux évêques. La ville d'Angamale et plus de la moitié du diocèse furent confiées à Mar Abraham ¹⁴.

Mar Joseph n'était pas pour autant au bout de ses peines. Pour la troisième fois, il fut dénoncé à l'inquisition établie à Goa, et, de nouveau, il dut prendre le chemin de l'Europe, où il mourut en 1569. Mar Joseph, en quittant les Indes, avait emporté un certain nombre de livres liturgiques et autres, qui trouvèrent place sur les rayons de la Bibliothèque Vaticane, et c'est précisément un de ces livres qui fera le fonds du sujet que nous allons discuter dans cet article.



La liturgie du Malabar diffère en deux points importants de la liturgie nestorienne dite « des Apôtres ». En premier lieu, elle contient un récit de l'Institution, récit qui se trouve à une place pour le moins inattendue ; il y a ensuite, dans cette liturgie, un arrangement original des parties de la messe des catéchumènes où le renvoi des catéchumènes se trouve placé avant les leçons.

14. Les historiens catholiques attribuent la nomination de Mar Abraham au patriarche catholique Mar 'Abdisho'. La Croze et les autres écrivains protestants, par contre, attribuent cette même nomination au « patriarche nestorien », que La Croze nomme « Mar Elias ». Les documents publiés par Giamil, dans *Genuinae relationes*, démontrent d'une façon pertinente et irréc-

Or, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous, la liturgie nestorienne dite « des Apôtres » présente cette caractéristique unique parmi les grandes liturgies chrétiennes : elle ne contient aucun récit de l'Institution. Ceci semble d'autant plus étrange que les deux autres anaphores nestorienne, celles qui sont attribuées à Théodore de Mopsueste et à Nestorius, en contiennent un. Que la liturgie « des Apôtres » ait contenu autrefois un récit de l'Institution, Dom B. Botte l'a démontré avec évidence¹⁵ ; mais nous ne pouvons pas dire que la liturgie du Malabar ait conservé ce récit primitif. Il nous faut donc chercher ailleurs l'origine du récit que nous trouvons dans la liturgie malabare actuelle.

L'arrangement normal des diverses liturgies orientales est d'ordinaire le suivant : Récit de l'Institution, Anamnèse (passage court qui explique l'intention de l'acte liturgique exécuté pour obéir au précepte du Seigneur, « Faites ceci en mémoire de moi »), et Epiclèse (invocation pour la descente du Saint-Esprit). Dans la liturgie du Malabar l'ordre est inversé : Anamnèse¹⁶, Epiclèse, Récit de l'Institution. Quelle en est la raison ? On a suggéré que le synode de Diamper était responsable de ce bouleversement singulier de l'ordre traditionnel. Ainsi F.E. Brightman écrit : « These texts... have been purged from real or supposed nestorianism and considerably dislocated by de Menezes

futable que c'est bien Mar 'Abdîshô' qui a nommé Mar Abraham métropolitain pour les Indes et non point son rival le patriarche nestorien. On ne comprend pas en effet que Mar Abraham ait pu recourir au Saint-Siège, à l'instigation de Mar 'Abdîshô', s'il avait été nestorien.

15. B. BOTTE, *L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XV, Rome, 1949. *Problèmes de l'Anamnèse*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, Vol. V, Londres, Avril 1954.

16. Voici les paroles de l'Anamnèse : « Nos igitur, Domine mi, servi tui debiles et inutiles, qui in nomine tuo congregati hoc tempore stamus coram te, et traditione sancta exemplum didicimus a te, cum exultatione et gaudio glorificamus, exultamus, et venerantes memoriam sacrificamus mysterium hoc magnum, ac formidabile, sanctum et divinum passionis et mortis, sepulturae et resurrectionis Domini nostri et salvatoris Jesu Christi » et, dans sa traduction française : « Nous aussi,

and the synod of Diamper (1599) »¹⁷ et J.M. Neale, dans sa traduction de la liturgie, commente : « Here the Invocation of the Holy Ghost, contrary to the use of every other Oriental Liturgy, preceded the words of Institution. This in itself would be a sufficient proof that an alteration had been made ; though very carelessly, if not *mala fide*, no notice has been given of it »¹⁸. Un examen méthodique et attentif des *Actes* du synode montre, cependant, que ces allégations sont sans fondement.

Quand on examine, dans les *Actes* du synode de Diamper, les changements qu'ordonna ce synode, on compte que sept de ces modifications interviennent dans les hymnes et antiennes, six autres concernent les litanies, quatre ont pour objet les injonctions diaconales, et vingt se rapportent aux prières sacerdotales. Le synode ordonne également la récitation du *Credo* selon la formule de l'Eglise de Rome. Une modification est apportée à une réponse du peuple, et une autre au texte de l'évangile. L'examen minutieux de chacune de ces modifications montre avec évidence que leurs auteurs ont poursuivi surtout un but doctrinal. Les reviseurs se méfient de tout ce qui sent le nestorianisme, et les titres simples, comme « Jésus », « Christ », « le Fils » sont amplifiés. Deux fois on ordonne que la phrase typique du nestorianisme : « mère du Christ » soit changée en « mère de Dieu ». Quatre fois le synode ordonne qu'on remplace le nom du

mon Seigneur, tes serviteurs faibles et inutiles qui, réunis en ton nom, nous nous tenons devant toi en ce moment et qui avons appris de toi l'exemple par une tradition sainte, nous te glorifions et exaltons avec joie et exultation et, en vénérant la mémoire, célébrons ce grand, redoutable, saint et divin mystère de la passion et de la mort, de la sépulture et de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

17. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern et Western*, Oxford, 1896, p. LXXVIII.

18. « Ici l'invocation à l'Esprit-Saint, contrairement à la tradition de toutes les autres liturgies orientales, précède les paroles de l'Institution. Ce point est en lui-même une preuve suffisante qu'une modification a été apportée ; quoique par une grave négligence, si ce n'est pas par mauvaise foi, aucune mention n'en a été faite ». J. M. NEALE, *The Liturgies of St. Mark*, etc., 7^e édition, Londres, 1869, p. 165.

patriarche par celui du pape ; trois fois aussi les reviseurs interdisent d'appeler par anticipation « corps » et « sang » le pain et le vin avant leur consécration. Cet examen des modifications qu'ordonnèrent les reviseurs démontre qu'ils s'intéressaient aux choses doctrinales plutôt qu'à la liturgie en tant que telle. En effet, nous ne les voyons dans aucun cas changer l'ordre des différents éléments du service. Tous ces changements d'ailleurs avaient été faits en vue de modifier, en les corrigeant, les livres alors utilisés par le clergé malabar, en attendant qu'on puisse lui en éditer de nouveaux¹⁹. On est donc en droit de supposer que les corrections et les autres altérations que réclament les *Actes* sont les seules que désirait le synode. Assurément il n'est pas concevable que le synode puisse avoir insisté sur une modification aussi importante que l'introduction d'un récit de l'Institution, ou d'un changement de la place de ce récit s'il existait déjà, sans que ses *Actes* en fassent mention. Le synode en effet fixe les changements de mots

19. « qua de causa libri omnes sacrificii rituales sive missales, quippe qui fuerunt ab haereticis nestorianis depravati in ignem projici deberent. Verum cum aliorum copia desit, quibus celebrari possit, quandiu dominus noster Papa quid agere oporteat non decreverit, aut missalia chaldaice conscripta, prout instanter ac humillime Synodus supplicat, non miserit : praecipit Synodus illa expurgari, et quae sequuntur interseri : caeterum ante expurgationem, quam illustrissimus metropolitani in visitatione simul cum doctis viris et chaldaicae linguae peritis, quos ad id deputaverit, perficiet, sacerdotum nullus iis utatur ». Doct. de s. missae sacrificio. Dec. I. RAULIN, dans *Bullarium Patronatus*. App. Tome I. Traduction : « C'est pourquoi tous les livres du sacrifice, rituels ou missels qui, corrompus, avaient été utilisés par les hérétiques Nestoriens, auraient dû être jetés au feu. Cependant, comme on manque d'autres livres pour pouvoir célébrer, et tant que notre Seigneur le pape n'aura pas ordonné ce qu'il convient de faire, ou n'aura pas envoyé des livres écrits en langue chaldéenne, comme l'en a supplié instamment et très humblement ce synode, le synode ordonne que ceux-ci (*i. e. les anciens missels*) soient expurgés et que les points suivants y soient insérés ; et qu'aucun des prêtres ne se serve de ces livres avant l'expurgation que l'illustrissime métropolitain visiteur accomplit avec le concours d'hommes doctes et versés dans la langue chaldéenne qu'il aura délégués à cet effet ».

à apporter au texte du récit, mais nulle part il n'est fait mention du changement de la place de ce récit dans la liturgie. On peut donc, en conclusion, tenir pour certain : 1^o que le récit de l'Institution existait déjà dans la liturgie syro-malabare ; 2^o que le synode de Diamper n'en a pas modifié la place.

En se référant aux *Actes* du synode, et à la préface de Gouvea, dans sa traduction latine de la liturgie, on peut reconstituer la forme primitive du récit de l'Institution dans la liturgie malabare. D'après les *Actes* du synode, avant d'ordonner les changements à apporter à cette partie de la liturgie, les reviseurs discutent longuement, et d'une façon générale, de la formule de consécration : ils posent comme principe que, dans cette formule, aucun autre mot ne peut être utilisé, que les mots employés par le Christ lui-même à la Cène. Ils font une exception cependant en ce qui concerne les mots « enim », « æterni », et « mysterium fidei » qui se trouvent dans le canon romain. La raison invoquée est l'autorité que leur confère la tradition apostolique. Les *Actes* du synode continuent :

« *Verba igitur illa, quæ missæ syriacæ adduntur in calicis consecratione: «et hoc erit vobis pignus in sæcula sæculorum», quippe quæ in nullo ex quatuor evangelistis aut aliquo novi Testamenti libro habentur, nec quod ea Christus dixerit inter consecrandum ex apostolica traditione accepit Ecclesia, præcipit Synodus in formula consecrationis non proferri. Nihilominus cum talia verba in se pium ac laudabilem sensum contineant, eumque conformem appellationi qua Ecclesia Eucharistiam futuræ gloriæ pignus vocat, utque antiquus ritus, quantum patitur fidei sinceritas ac doctrinæ puritas, servetur, ea sacerdos dicat, elevato jam calice ac profunda inclinatione peracta, ita ut sequentes orationes ab illis verbis incipiant... Item in consecratione calicis, dum dicitur «novi testamenti, qui pro vobis», addantur Christi verba «novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis», etc. Itaque verba consecrationis tam corporis quam sanguinis reformatur, ac in omnibus apponantur missalibus, juxta canonem, quo utitur Ecclesia Romana et universalis; ita ut nihil addatur vel dematur, nec non eædem adorationes, inclinationes et ceremoniæ fiant, quæ in missali romano præscribuntur²⁰ ».*

20. « Quant à ces mots qui, à la messe chaldéenne, sont

Dans sa préface à la traduction latine de la liturgie malabare, Gouvea nous dit :

« Au reste, comme tout ce peuple estoit affuble d'une grande ignorance, et les Euesques Chaldeens, qui leur estoient enuoyez de Babylone, n'estoient gueres meilleurs, ny beaucoup plus endoctrinez, que le reste : de ceste premiere erreur ilz sont trebuchez en une autre plus peruerse et perilleuse, qui est l'ignorance de la forme propre et speciale de la consecration a la Messe, attendu que chacun adioustoit, tronçonnoit, tordoit, tiroit les parolles de la consecration a sa poste sans scrupule. Si vint en apres un certain Archeuesque, plus que les precedents, illustre de la connoissance des SS. Escriptions, et des choses concernantes la discipline Ecclesiastique : iceluy s'estant apperceu des erreurs susdites, et que directement elles oppugnoient la vérité du

ajoutés à la consécration du calice « et ce sera pour vous un gage jusqu'au siècle des siècles », mots qui ne se trouvent dans aucun des quatre évangélistes et dans aucun des livres du Nouveau Testament, et que l'Eglise n'a pas reçus, par tradition apostolique, comme ayant été dits par le Christ à la consécration, le synode prescrit de ne pas les prononcer dans la formule de consécration. Cependant, comme de telles paroles contiennent en elles un sens pieux et louable, et que ce sens est conforme à l'appellation par laquelle l'Eglise nomme l'Eucharistie gage de la gloire future, et afin que l'ancien rite soit conservé, autant que la sincérité de la foi et la pureté de la doctrine le permettent, que le prêtre dise ces paroles après l'élévation du calice et après qu'il aura fait la profonde inclination, de telle sorte que les prières qui suivent commencent par ces paroles... » [Ainsi donc ces mots ne feront plus désormais partie de la formule consécatoire, mais des prières qui la suivront]. Les actes continuent : « De même à la consécration du calice, pendant qu'on dit « *novi testamenti, qui pro vobis* », qu'on ajoute les paroles du Christ : « *novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis etc* ». C'est pourquoi, que les paroles de la consécration, soit du corps, soit du sang, soient amendées ; et que dans tous les missels soient inscrites les paroles selon le canon dont se sert l'Eglise romaine et universelle, de telle sorte que rien ne soit ajouté ou retranché, et qu'on y fasse les mêmes adorations, inclinations et cérémonies, telles qu'elles sont prescrites dans le missel romain ». Actes du Synode de Diamper, *Doctrina de sancto missae sacrificio*, Dec. I, traduction latine de Raulin, dans *Bullarium Patronatus*, Appendice, T. I. p. 233, Lisbonne, 1872.

S. Sacrement, il remit sus, non seulement la vraye forme de la consecration, ains luy adiousta d'abondant des mots, lesquelz coupoient broche, et desracinoient les erreurs auparauint inserées. Car preallablement la forme vitée, dont ilz usoient, faisoit entendre, qu'au S. Sacrement de l'Autel estoit le corps et le sang de nostre Sauueur seulement par figure... Pour mieux confuter donc ceste heresie execrable, ledit Archeuesque adiousta en la forme. Hoc est in veritate corpus meum. Hic et in veritate calix sanguinis mei, qui pro vobis, et pro multis effundetur in debitorum propitiationem, et in peccatorum remissionem, et hoc erit vobis pignus in secula secul. Si a ceste forme este en usage entre ces Chrestiens de S. Thomas, jusques a la venue du Rme Archeuesque, lequel a retranché les parolles qui n'estoient pas de la substance de la forme de la consecration, et y a laissé la forme pure, dont use l'Eglise Romaine, laquelle est aussi contenue dans le Missel de Rome²¹ ».

Quand on compare ces deux citations on voit que la formule de Gouvea omet le « enim » qui apparaît dans le texte de la liturgie révisée. Il y est peut-être inséré à cause des directives du synode tendant à ce que les paroles de la consécration soient en tous points semblables à celles de la formule romaine. Gouvea omet également les mots « novi testamenti ». Le synode affirme que ces mots se trouvaient dans la formule originale, et, en ce cas, il semble plus probable que le synode dit la vérité, puisqu'il cite les mots « novi testamenti qui pro vobis » comme le fondement de sa version révisée. Ce qui nous permet de conjecturer que ces mots faisaient partie de la formule primitive, c'est qu'ils se trouvent dans les deux autres anaphores nestoriennes. Gouvea cite aussi les mots « et pro multis » ; et bien que le synode ne les cite pas comme faisant partie du texte primitif, nous n'avons aucune raison de les rejeter. Pour les autres éléments, on peut estimer que, puisque le synode n'ordonne pas d'autres changements, la version révisée et la version originale étaient identiques. Nous arrivons donc à la reconstitution suivante :

« Dominus noster Jesus Christus, in illa nocte qua trade-

21. La traduction française de « *Jornada do arcebispo de Goa* » de A. DE GOUVEA ; *Histoire Orientale des Grans Progres de l'Eglise Romaine*, J.-B. DE GLEN, Bruxelles, 1609.

batur, accepit panem hunc sanctum in sanctas ac puras manus suas, et elevavit oculos suos in cælum, et gratias egit Deo Patri, omnium rerum creatori, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis et dixit : Accipite et comedite ex hoc pane omnes vos. Hoc est in veritate corpus meum. Similiter, postquam cœnavit, accepit hunc calicem manibus suis puris, et gratias egit, et benedixit, et dedit discipulis suis dicens : Accipite et bibite omnes vos ex hoc calice ; quotiescumque enim comederitis panem hunc, et biberitis calicem, mei memoriam recoletis. Hic est in veritate calix sanguinis mei (novi testamenti) qui pro vobis et pro multis effunditur in debitorum propitiationem et in peccatorum remissionem, et hoc erit vobis pignus in sæcula sæculorum ²² ».

Gouvea ne nous donne malheureusement pas le nom de l'archevêque qui a établi cette formule, mais il y a de fortes raisons pour supposer qu'elle fut l'œuvre de Mar Joseph. Parmi les livres qu'il apporta en Europe et qui se trouvent aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane, se trouve le manuscrit syriaque n° 66 dans le catalogue d'Assém'âni²³. Ce manuscrit se compose de trois parties distinctes. Les dix premiers folios contiennent une traduction syriaque des rites latins de l'ordination. Les folios 11-110 contiennent un pontifical chaldéen ; une note nous avertit que cette partie a été écrite à Gazarta en l'an 1529.

22. Je suis ici les idées de Dom. R.-H. Connolly dans *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy*. J. T. S. Vol. XV. 1913-1914. Voici la traduction de cette citation :

« Notre Seigneur Jésus-Christ, en cette nuit où il fut livré, a pris ce saint pain dans ses mains pures et saintes, il a élevé les yeux au ciel, il a rendu grâces à Dieu le Père, créateur de toutes choses, il a béni, il a rompu et il a donné à ses disciples et a dit : Prenez et mangez vous tous de ce pain. Ceci est en vérité mon corps. De même après qu'il eut soupé, il a pris ce calice dans ses mains pures, il a rendu grâces, il a béni et il a donné à ses disciples en disant : Prenez et buvez vous tous de ce calice. Chaque fois en effet que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice vous vous rappellerez ma mémoire (celui-ci est en vérité le calice de mon sang (de la nouvelle alliance) qui est répandu pour vous et pour beaucoup pour le pardon des fautes et la rémission des péchés, et ce sera pour vous un gage jusqu'au siècle des siècles ».

23. S. E. ET J.-S. ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Rome, 1758

Les vingt-huit derniers folios contiennent une copie de l'anaphore « des Apôtres », un certain nombre d'épîtres et d'évangiles liturgiques, l'anaphore de Théodore, et des prières et des absolutions à dire à la fin de la liturgie. Au folio 101 se trouve ce qu'Assém'âni décrit comme « Forma consecrationis super Panem et Vinum e latine in syriacum conversa ». Selon Assém'âni, les folios 1-10 et 101-128 seraient l'œuvre de Mar Joseph lui-même²⁴.

La « Forma consecrationis » qui se trouve au folio 101 est la suivante :

« Super corpus: *Dominus noster Jesus Christus, nocte qua traditurus erat et die ante passionem suam, accepit panem hunc sanctum in manus suas puras et sanctas, et elevavit oculos suos in cælum, et gratias dixit Deo Patri. factori omnium et benedixit + ac fregit deditque discipulis suis et dixit: Accipite, comedite vos omnes ex hoc pane: hoc est in veritate corpus meum. Et elevans aliquantulum calicem supra altare dicit super calicem: Et similiter, postquam cœnatum est, accepit hunc calicem in manus suas puras, et gratias egit, et benedixit + deditque discipulis suis et dixit: Accipite, bibite vos omnes ex hoc calice. Et quotiescumque comederitis hunc panem et biberitis etiam hunc calicem, memoriam meam recoletis. Hic est in veritate calix sanguinis novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem debitorum et in veniam peccatorum. Et hoc erit vobis pignus in æternum. Et deinde: Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus Sancti sit vobiscum, nunc. Et signat seipsum*²⁵ ».

Si on compare ce texte avec la formule reconstruite de la préface de Gouvea et celle qui est mentionnée dans les *Actes* du synode de Diamper, on est amené à considérer le texte du ms. 66 cité ci-dessus comme constituant le

24. « Is codex, si quidem priora decem, ac posteriora viginti octo folia excipias, quæ a Josepho Indiarum Episcopo, superiorum Codicum XLVI, LXII, et LXV caligrapho, adjecta videntur, descriptus est anno Christi 1529 ». ASSEMANI. *op. cit.*, p. 370.

25. Je donne la traduction latine du Père A. Raes, S. J. dans son article *Le Récil de l'Institution eucharistique dans l'Anaphore Chaldéenne et Malabare des Apôtres*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. X, Rome, 1944.

récit de l'Institution tel qu'il se trouvait dans la liturgie malabare avant le synode de Diamper. À part quelques variantes dans le choix des mots par les traducteurs, la seule différence réside dans l'addition, dans la formule de Mar Joseph, de la phrase « et diem ante passionem suam ».

D'où Mar Joseph a-t-il tiré cette formule ? Elle ne ressemble à aucune des formules des autres liturgies connues. Elle possède des traits qui l'apparentent aux liturgies orientales, surtout les phrases « nocte qua traditurus est », « gratias dixit Deo Patri, factori omnium », et « in remissionem debitorum et in veniam peccatorum » (une phrase qui revient à plusieurs reprises dans le cours de cette liturgie). Un autre trait oriental est la place qu'occupe la phrase « Et quotiescumque comederitis hunc panem » etc..., avant les mots « hic est in veritate calix sanguinis novi testamenti ». L'introduction des mots « in veritate » (bašrâra) est-elle peut-être un écho des paroles de la consécration telles qu'on les trouve dans l'homélie de Narsai « Des Mystères »²⁶. Si on compare ce récit de l'Institution avec celui du Nouveau Testament, on note qu'il se rapproche considérablement de l'évangile de saint Matthieu dans la version de la P^ešitto. Tous ces faits suggèrent que l'auteur de cette formule était un Syrien oriental ou tout au moins un homme qui était très au courant des traditions liturgiques de la Syrie orientale. Et cependant on ne peut nier que cette formule ressemble très étroitement à celle du rite latin. Cela se voit principalement dans le membre de phrase « diem ante passionem », dans l'emploi de « hoc est corpus meum » sans les mots qui y sont traditionnellement ajoutés dans les autres liturgies orientales, et dans l'addition de la rubrique qui ordonne l'élévation du calice. Tout cela semble indiquer que l'auteur connaissait le rite latin aussi bien que les rites de la Syrie orientale.

Il n'y a aucune évidence que le patriarche Mar Jean Sûlâqa, frère de notre Mar Joseph, ait jamais révisé les rites nestoriens pour les rendre plus conformes à ceux de la liturgie latine, bien qu'il ait obtenu d'être reconnu par

26. *The Liturgical Homilies of Narsai*, Ed. R.-H. CONNOLLY, dans *Texts and Studies*, Vol. VIII, Cambridge, 1909.

le pape comme patriarche de son Eglise. Aussi peut-on difficilement admettre que cette formule ait été importée de la Mésopotamie au Malabar.

Un des prédécesseurs de Mar Joseph, Mar Ya'qûb, comme nous l'avons déjà vu, entretenait des relations très intimes avec les Portugais. Serait-ce donc à lui qu'on peut attribuer la rédaction de cette formule, en sorte que Mar Joseph l'ait trouvée déjà en usage au Malabar quand il y arriva ? Cela est fort peu probable. La solution la plus probable est que cette formule est l'œuvre de Mar Joseph lui-même. Il était plus instruit que Mar Ya'qûb et, de plus, il avait cette connaissance intime des rites de l'Eglise orientale et de l'Eglise latine, si nécessaire pour l'auteur de cette formule.

Si on veut pousser plus loin la question, aux fins de savoir à quel moment Mar Joseph aurait rédigé cette formule, nous répondrions que, selon toute probabilité, ce fut pendant sa détention dans le couvent franciscain de Bassein. Nous savons en effet, et nous l'avons déjà dit, que Mar Joseph avait mis à profit son séjour forcé dans ce couvent pour apprendre la langue latine et célébrer la messe latine. Nous avons remarqué également que Mar Joseph montrait une admiration profonde pour l'Eglise romaine et ses institutions.

Voilà pour les paroles de la consécration.

*
**

L'autre différence, dont l'importance n'est pas moindre que la première, touche l'ordre même du cérémonial malabar et se situe au commencement de la liturgie. L'apport des Mystères et leur mise sur l'autel se placent *avant* les leçons scripturaires, alors que les leçons et les prières qui les accompagnent se situent *après* le renvoi des catéchumènes. Cet ordre bizarre est unique dans les liturgies de la chrétienté, et ne peut pas être l'ordre primitif de la liturgie malabare. La première partie des anciennes liturgies était appelée la liturgie des catéchumènes. Y prenaient part, outre les fidèles, les chrétiens qui étaient catéchisés en vue de leur futur baptême. Cette partie de la liturgie avait un caractère surtout didactique, et on aurait beaucoup réduit sa signification si on avait renvoyé de l'église les catéchumènes avant la lecture des

Saintes Ecritures. Si nous nous rappelons ce que nous avons déjà remarqué au sujet de la nature et du but des modifications ordonnées par le synode de Diamper, nous pouvons être certains que ce synode n'était pour rien dans le bouleversement de l'ordre traditionnel. Il faut donc en chercher l'explication ailleurs.

M. H. W. Codrington a suggéré que ce bouleversement pouvait s'expliquer par le fait que les pages de la copie préparée pour l'usage de Menezes, ou celles de son brouillon, n'avaient pas été reliées dans l'ordre voulu²⁷. C'est là au moins une possibilité, puisque l'ordre indiqué par le texte de Gouvea n'est suivi par aucun des textes imprimés par la suite.

Il est également possible que les changements se soient produits parce que les pages du manuscrit de Gouvea avaient été déplacées quand sa traduction fut confiée aux imprimeurs^{27 a}. Ce qui paraît avoir eu lieu, comme l'a démontré Dom R.H. Connolly, c'est que la section entière comprenant les litanies, l'apport des mystères sur l'autel, et le renvoi des catéchumènes, a été placée avant les leçons au lieu d'être placée après elles. La pratique actuelle des Nestoriens, telle qu'elle ressort du texte d'Urmiah²⁸ adopte l'ordre suivant : leçons, litanies, renvoi des catéchumènes, apport des mystères sur l'autel, *credo*. Cela paraît être l'ordre traditionnel de l'Orient syrien. Les trois derniers éléments suivent ce même ordre dans les Homélies de Narsai, tandis que ce sont tous les cinq éléments qui le suivent dans les commentaires sur la liturgie d'Abraham bar Lipheh²⁹ et du pseudo-Georges

27. H.-W. CODRINGTON, *Studies of the Syrian Liturgies*, Reprinted from the *Eastern Churches Quarterly*, 1936-37. London, p. 88.

27^a. Une récente étude du R. P. Placid, T.O.C.D., « The Present Syro-Malabar Liturgy : Menezian or Rozian ? », parue dans *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XXIII, Rome, 1957, s'appuie sur l'évidence fournie par le ms. *Val. Borg. Ind.* pour démontrer que cette hypothèse de pages déplacées est peu probable.

28. *Liturgia Sanctorum Apostolorum Adaei et Maris, etc., Urmiae typis missionis archiepiscopi Cantuariensis, MDCCCXC.*

29. *Interpretatio Officiorum Ecclesiae, C.S.C.O. 3^e Série, Vol. 91.*

d'Arbèles³⁰. M. Badger³¹, dans sa traduction des rites nestoriens, ne soutient l'ordre du Malabar que jusqu'à un certain point, car il lie l'apport des mystères sur l'autel avec les litanies, et les place avant le renvoi des catéchumènes.

Le manuscrit Vat. Syr. 66 soutient l'ordre traditionnel, et, dans ce manuscrit, l'apport des mystères sur l'autel se trouve placé après la litanie diaconale, bien qu'il fasse une addition intéressante à ce point du service, comme nous le verrons par la suite.

Mais il est une autre possibilité qui se présente à l'esprit, à savoir que c'est encore Mar Joseph qui, à un moment quelconque après qu'il eût copié ce manuscrit, aurait introduit de propos délibéré l'ordre des parties du service comme il apparaît dans Gouvea.

La teneur du texte de Narsaï nous indique clairement que, de son temps, le renvoi des catéchumènes était une coutume encore vivante. « Que tous ceux qui n'ont pas reçu le baptême sortent d'ici ; allez-vous-en, vous qui n'êtes pas baptisés ; vous ne participerez pas aux Mystères de l'Eglise, car c'est seulement à ceux de la famille qu'il est permis de participer ». De nouveau, une autre injonction est faite, en termes différents : « Que tous ceux qui n'ont pas reçu le sceau (rušma) de vie sortent d'ici ; tous ceux qui se sont repentis et sont revenus de l'hérésie hétérodoxe ne peuvent pas participer aux mystères de l'Eglise jusqu'à ce qu'ils aient reçu le sceau. Tristement, ils sortent tous du milieu de la nef et gémissent, et se tiennent avec grande affliction dans la cour extérieure de l'église »³².

Le renvoi des catéchumènes est connu d'Abraham bar Lipheh, et aussi du pseudo-Georges d'Arbèles, mais il est bien évident d'après le texte de ce dernier que, de son temps, tout le système des catéchumènes était tombé en désuétude. Il interprète les injonctions diaconales comme

30. *Expositio Officiorum Ecclesiae*, C.S.C.O. 3^e Série Vol. 91.

31. G. P. BADGER, *The syriac liturgies of the Apostles, ... Theodorus, ... and ... Nestorius* (Occasional papers of the eastern Church Association, no. XVII), Londres, 1875.

32. Cette citation est traduite de *The Liturgical Homilies of Narsaï*, éd. R.-H. CONNOLLY, p. 2.

s'appliquant aux baptisés. Il est possible que Mar Joseph n'ait pas été très familiarisé avec l'histoire de cette partie de la liturgie, et qu'il n'ait pas réalisé que le rite du Qurbâna se composait en fait de deux rites réunis en un seul tout. Dans ces conditions, le renvoi des catéchumènes, à sa place historique, lui aurait peut-être semblé bizarre ; il aurait donc pensé que, si cette partie du rite devait être conservée, il fallait la placer au commencement de la liturgie. Il l'aurait ainsi transférée là où il croyait que le rite propre commençait.

*
**

Il est un autre point qu'il nous faut remarquer. Dans la traduction du rite nestorien telle qu'elle est donnée dans « Liturgies Eastern and Western », de Brightman, se trouve un service préparatoire pour la préparation et la cuisson des pains, et aussi un service de la prothèse. Dans le rite d'Urmiah, ces différentes parties sont imprimées dans un volume à part. Ces deux services sont absents de la traduction du rite malabar faite par Gouvea, mais il est permis de se demander s'ils s'y trouvaient autrefois, et, dans l'affirmative, à quel moment elles en ont disparu.

A notre avis, il est très probable que ces deux services faisaient autrefois partie de la liturgie malabare ; et tout aussi probable que c'est encore à Mar Joseph qu'il faut attribuer leur disparition. En premier lieu Gouvea nous dit que :

« cestuy cy Mar Joseph ordonna qu'on dit la Messe a l'usage de Rome, avec des Parementz, comme nous autres, la ou auparavant ilz disoyent leur Messe estant affublez d'un linceul, et dessus auoyent une Estolle, et consacroyent avec des torteaux faictes avec de l'Huyle et du Sel, que certains Diacres, Soubs-diacres et autres inities es petits ordres, en chantant des Pseaumes et Hymnes, cuisoyent en une petite tourrette faicte expres sur le Chœur ou voute des Eglises, pendant que le Prestre offroit : puis estant au point de la consecration, ils faisoient couler ce pain en un petit panier tissu de feuilles de Palmes fresches par un trou a cest effect ordonne, avec certaines cordes ³³ ».

La mention des psaumes et des hymnes suppose peut-

33. DE GLEN, *op. cit.*, p. 33.

être le service de préparation des pains, car ce service se compose principalement de psaumes. L'usage d'hosties de forme latine, cuites dans un moule, rendrait un tel service superflu.

Deuxièmement, en relation avec l'apport des mystères sur l'autel, il y a, dans la liturgie malabare, trois prières qui sont empruntées au service de la prothèse, à savoir : les prières « *Misceatur pretiosus sanguis* », « *Venit unus ex militibus* », et « *Misceatur aqua vino* ». Dans la traduction de Brightman, l'ordre des deux dernières est inversé, et la rubrique qui ordonne la déposition du calice et de la patène sur l'autel est libellée en termes différents. Les actions qui étaient faites en deux temps distincts dans le rite nestorien décrit par Brightman ont été réunies dans le rite du Malabar, pour ne plus former qu'un seul temps, et les prières et les rubriques ont été arrangées en conséquence. Puisque les *Actes* du synode de Diamper ordonnent des modifications de mots dans ces prières, il paraît certain qu'elles occupaient leur place actuelle dans le texte de la liturgie soumis aux réviseurs.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Gouvea attribue l'introduction des hosties à forme latine à Mar Joseph, et ce n'est pas une hypothèse extravagante que de supposer que ce même Mar Joseph est également l'auteur de l'introduction de l'usage qui consiste à préparer le calice et à le placer immédiatement sur l'autel au lieu de le préparer pendant le service de la prothèse et de le placer ensuite sur l'autel au moment traditionnel. On peut trouver peut-être confirmation de cette hypothèse dans le manuscrit Vat. Syr. 66 où sont insérées dans la marge d'un des folios les prières « *Misceatur pretiosus sanguis* » et « *Venit unus ex militibus* ». Une marque dans le texte semblerait indiquer que le scribe voulait qu'elles fussent insérées après la prière qui commence par ces mots : « *Christus qui oblatus est* » et avant la prière « *Constituantur et ordinentur...* ». Telle n'est pas exactement la position de ces prières dans la liturgie malabare telle qu'elle nous est donnée par Gouvea. Dans sa traduction, les prières « *Misceatur pretiosus sanguis* » et « *Venit unus ex militibus* » se trouvent avant les deux prières « *Christus qui oblatus est* » et « *Constituantur et ordinentur...* ».

Quand nous considérons cette partie du service, il nous faut nous rappeler que Mar Joseph avait appris à célébrer la messe latine pendant son internement au couvent des franciscains à Bassein. On peut donc présumer qu'il connaissait la coutume de préparer le calice après la prière de l'offertoire (c'est-à-dire après le *credo* si on le dit, ou après l'évangile). Au cours d'un voyage aux Indes, et plus tard, après sa libération de Bassein, il était accompagné des deux Dominicains Buttigeg et Zahara, et on sait que le rituel dominicain prescrit, à la messe basse, de placer la patène et le calice sur l'autel, de préparer le mélange dans le calice, puis de descendre les marches de l'autel pour commencer le « confiteor ». Il est possible que Mar Joseph s'en soit souvenu et qu'il ait modifié l'ordre des parties du rite du Malabar en conséquence, les mettant dans l'ordre suivant : les litanies (pendant lesquelles devait avoir lieu la déposition des mystères sur l'autel), le renvoi des catéchumènes, l'épître, l'évangile, le *credo*.

À la lumière de tous les faits, il semble raisonnable de conclure que, lorsque les réviseurs commencèrent à apporter les modifications qu'ils avaient en vue, au synode de Diamper, ils avaient sous les yeux un ordre du service dans lequel les altérations et les différences avec la liturgie nestorienne de la Mésopotamie s'étaient déjà introduites. La seule autre alternative est que le synode ait décidé d'introduire ces amendements sans en faire aucune mention dans les *Actes*, hypothèse des plus improbables quand on se souvient que ces changements ont été fixés afin que les missels qui existaient puissent être corrigés. Il semble donc certain qu'en l'an 1599 l'ordre du service du Malabar était en substance le même que celui qui se trouve imprimé dans le « Jornada » de Gouvea. À la lumière de l'évidence fournie par Gouvea et par le manuscrit Vat. Syr. 66, il semble également raisonnable de conclure que cet ordre fut introduit peu de temps après l'arrivée de Mar Joseph Sûlâqa aux Indes en l'an 1556, et que celui-ci fut lui-même l'auteur de sa compilation et de son introduction³⁴.

Douglas WEBB.

34. L'auteur tient à exprimer ici sa gratitude envers Mlle J. Gore et Mlle M. Col, qui l'ont aidé à préparer la traduction française de cet article rédigé primitivement en anglais.

LA SEMAINE SAINTE DANS L'EGLISE SYRO-MALANKARE

INTRODUCTION

Pour donner une plus grande clarté à l'article qui va suivre, nous avons cru opportun de fournir, au lecteur peu familiarisé avec les livres liturgiques de l'Eglise syrienne d'Antioche, quelques indications complémentaires sur les livres cités par le R.P. Hambye :

1° En premier lieu, le *Fanqîto*, ou, plus simplement, le *Fanqît*. C'est le bréviaire festival des Syriens. La première — et la seule — édition qui en a été faite date de 1886. Elle a été imprimée par les soins des RR.PP. Dominicains français de Mossoul, sur l'ordre de S.B. Mgr Georges Chehot, patriarche syrien d'Antioche. Cette édition a été « arrangée » par l'érudit Mgr Joseph David (1829-1890), archevêque syrien catholique de Damas. Si on peut reprocher au savant prélat d'avoir introduit, dans le *Fanqît* traditionnel, des fêtes empruntées à l'Eglise latine, telles la fête du Corpus Christi (Fête-Dieu) et son octave, la fête du Sacré-Cœur, celle de la Toussaint, et quelques autres, on doit par contre lui savoir gré d'avoir préparé, pour la publication, une œuvre aussi importante que celle du *Fanqît*, de l'avoir ordonnée d'une façon conforme à la tradition, à une tradition que les mains des copistes successifs qui, à travers plus de dix siècles, ont transmis au clergé et aux fidèles de l'Eglise syrienne les prières canonicales n'ont pas su toujours respecter.

Les *Fanqît* actuels, en usage chez les Syriens catholiques du Proche-Orient, se composent de sept volumes in-folio auxquels il convient d'ajouter un huitième : le psautier. Le quatrième de ces volumes, 890 pages, est

consacré à la période quadragésimale ; et le cinquième, 468 pages, aux offices canoniaux de la semaine sainte et de la semaine pascalle. Chaque fois que l'auteur de l'article ci-dessous se référera au Fanqî, c'est à ce cinquième volume qu'il convient de se reporter.

Les Chaldéens et les Nestoriens donnent à ce recueil des offices canoniaux pour tout le cours de l'année le nom de Hudra, (du verbe hûdâr, qui signifie « entourer »).

Nous n'en dirons pas plus sur le Fanqî ; le lecteur le connaît déjà grâce à l'histoire qu'en a faite le regretté P. Dom Julien Puyade dans les pages de cette même revue (Vol. III, fasc. 1, p. 25-62).

2° *M'ad'êdôno ou Liber Festivus*. Alors que les différentes cérémonies liturgiques accomplies par le liturge à l'autel ont trouvé place, chez les Latins, dans le « Missale Romanum », les Syriens ont réservé le « qtobo d-qurôbo (le livre de l'oblation) aux anaphores. Ils ont consigné les autres cérémonies dans un livre spécial qui a porté différents noms, dont le plus connu est le « M'ad'êdôno », mot dérivé de « 'ad'idé », fêtes. C'est donc, pour lui donner un nom traduit : le *Liber Festivus*. On l'appelle aussi le « Processionnal », parce que la plupart des cérémonies liturgiques qu'il contient comportent une procession.

Les Syriens jacobites de l'Inde en ont fait plusieurs éditions. Ceux du Proche-Orient, si nous sommes bien informé, continuent à se servir de manuscrits. Quant aux catholiques, leur première — et unique — édition de ce livre date de 1876 et a été faite par les soins de l'Imprimerie Catholique à Beyrouth. Le titre du livre est : « Ktôbo d-Teksé d-'idé 'idtonôyé ak 'yôdo d-'idto suryoyto d-métkané m'ad'êdôno = Livre des cérémonies des fêtes ecclésiastiques selon les traditions de l'Eglise syrienne, connu sous le nom de m'ad'êdôno ».

Là aussi l'érudit Mgr David a été entraîné à introduire, très rarement il faut en convenir, quelques usages empruntés aux Latins. C'est ainsi que nous retrouvons, non sans surprise, au cours de la procession de la Résurrection dont parle le P. Hambye à la fin de cet article, un « O Filii et Filiae », traduit en arabe et chanté à la manière occidentale.

Si l'on compare le m'ad'êdôno de 1876 avec le Ponti-

fical syrien manuscrit conservé à la Bibliothèque Apostolique, le Vaticano siro 51¹, on s'aperçoit que des divergences assez notables existent entre les deux. Il ne faut pas les imputer toutes à Mgr David.

L'étude critique des différentes cérémonies ecclésiastiques à montré qu'en règle générale, ce sont les offices liturgiques les plus fréquents qui ont subi, au cours des âges, les modifications les plus importantes, notamment la messe. Chez les Syriens par contre, l'anaphore, d'un usage hebdomadaire, sinon quotidien, est demeurée sans changement, autant qu'on peut en juger par la comparaison entre les manuscrits les plus anciens de cette anaphore (VIII^e siècle) et les livres utilisés de nos jours. Cela est probablement dû à son attribution à l'apôtre saint Jacques qui a été considéré, de nombreux siècles durant, comme l'auteur de l'anaphore qui porte son nom.

Mais les cérémonies processionnelles, qui ne font pas partie de la Messe, ont subi des transformations assez importantes. Tous les diocèses ne les célébraient pas toujours avec une identité parfaite, loin de là ! Certaines

1. Les différents manuscrits du Pontifical qu'utilisent les Jacobites accusaient des divergences assez notables entre eux. Le patriarche d'Antioche Michel, dit Michel-le-Syrien, ou Mikhoël Râbo, (Michel-le-Grand) (1166-1199), entreprit d'instaurer l'uniformité sur toute l'étendue de son patriarcat.

Il réunit le plus grand nombre possible de manuscrits, les compara entre eux, les étudia avec soin et rédigea son « Pontifical » d'après les codices les plus anciens et les plus conformes à la tradition : « afin que ce livre soit... comme un trésor dans lequel on peut trouver tout ce qui est requis pour ces *services* sans addition ni diminution ».

Les prélats du patriarcat d'Antioche étaient invités à faire exécuter des copies de ce pontifical pour l'usage de leurs diocèses, « en sorte qu'il y ait désormais, dans la sainte Eglise de Dieu, une seule manière de célébrer chacun de ces *rits* sacrés ».

Le *Vat. Siro 51* a été écrit en l'an 1172. Constitue-t-il l'*editio princeps* rédigée par le grand patriarche pour servir de prototype à toutes les autres ? Est-il une copie de cette *editio princeps*, faite un ou deux ans seulement après qu'elle ait paru ? Les critiques ne sont pas d'accord. La plupart cependant penchent pour la première hypothèse.

divergences, minimales au début, se sont amplifiées considérablement par la suite.

Le vénérable patriarche Georges Chelhôt, à qui nous devons l'édition — pour la première fois — de la plupart de nos livres liturgiques, en rendant l'utilisation du m'ad'dôno de 1876 obligatoire pour les prêtres syriens catholiques, le reconnaît quand il dit : « Lorsque nous avons vu que le livre des rits appelé m'ad'dôno est différent dans certains diocèses, nous avons pensé qu'il était de notre devoir patriarcal... »

Pourquoi ces différences, parfois assez notables ? D'abord parce que ces cérémonies étant éminemment populaires, chacun des diocèses, du moins les diocèses « chefs de file », a voulu leur imprimer un cachet personnel en rapport avec ses traditions propres et le milieu dans lequel ces cérémonies se déroulaient. C'est ainsi que, dans certaines cérémonies décrites ci-dessous, nous trouvons un nombre beaucoup plus important de processions que ne mentionnent les rubriques des livres liturgiques du Proche-Orient : les Indiens aiment les processions : ils les ont multipliées. Il en est de même pour le trisagion antiphoné dont il sera question dans l'article du P. Hambye.

Il y a parfois une autre cause : une modification dans la discipline de telle ou telle Eglise.

Pour ne citer qu'un seul exemple qui nous paraît des plus intéressants : le Codex Borgiano Siro 57 a été copié en 1686 sur un manuscrit plus ancien, le *Vat. sir. 51* déjà cité. Or ces deux manuscrits, en rapportant les offices liturgiques en usage dans l'Eglise syrienne d'Antioche, parlent de la « Bénédiction des eaux dans la nuit de l'Epiphanie » et passent, aussitôt après, à celle de la « bénédiction des rameaux d'oliviers après Safro du dimanche des Hosannas ». Nulle autre cérémonie entre le 6 janvier et le dimanche des Rameaux.

Or, dans l'usage actuel de l'Eglise syrienne, soit jacobite soit catholique, nous trouvons, intercalé entre ces deux dates, le rit du « pardon = šubqôno » ou de la « réconciliation », qui se fait le lundi de l'entrée en carême, avant la messe. D'où est venu ce rit ? A-t-il son pendant dans le pontifical syrien du XII^e siècle ? Oui, mais non point comme cérémonie liturgique faite à un

jour déterminé, et à laquelle prennent part tous les fidèles. C'est, pris dans son ensemble, le rit de la confession privée. Le thème général était évidemment la pénitence et le pardon des péchés demandé à Dieu par le pénitent. Dans le rit de la réconciliation, le lundi de quinquagésime, on y a ajouté le thème de la charité, de l'amour du prochain et de la réconciliation autant avec Dieu qu'avec son prochain. Cela a amené évidemment un certain changement dans le formulaire des prières et des chants.

Que le rit particulier de la pénitence au XII^e siècle se soit changé en rit général du pardon et de la réconciliation, cela nous semble évident, et notre opinion n'est pas gratuite ; elle paraît fondée.

Il y a *aujourd'hui* chez les Syriens catholiques et jacobites deux rits du « pardon » ou de la « réconciliation ». L'un a lieu le premier jour du carême, le lundi de quinquagésime, et l'autre, le Samedi-Saint, avant la messe de la vigile de Pâques. Ce second rit sera décrit dans l'article du P. Hambye. Qu'il ne soit qu'un abrégé du rit plus complet et plus important du lundi de quinquagésime, cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Si on compare en effet les deux rits, on constate qu'ils se composent des mêmes prières, des mêmes chants ; à peine si, ici ou là, quelques formules sont changées. La seule grande différence réside en ce que le second est plus court que le premier : du 'ényôno, il ne conserve que la dernière strophe ; deux qôlé du premier sont supprimés dans le second ; des deux bo'wôto jacobiens un seul est conservé ; les péripécies scripturaires ne sont pas les mêmes, mais leur thème est identique : la nécessité de s'accorder mutuellement le pardon pour obtenir celui de Dieu.

Or, notre rit actuel de la réconciliation le Samedi-Saint suit, à peu de choses près, le même rit, pour le même jour, décrit dans le Vat. Sir. 51 et le Borgiano Sir. 57. La description qu'en donne ce dernier manuscrit tient dans une moitié du folio 127 v, parce qu'elle ne se compose que de renvois au « rit de la confession » ou « rit des pénitents ». En voici la traduction littérale : « L'évêque commence par l'oraison de la Pénitence qui a déjà été écrite dans le Rit des Pénitents. On dit ensuite le 'ényôno : *Lorsque je me souviens de mes péchés...* qui s'y

trouve également. Puis l'évêque, s'il le désire, récite le sedro de la pénitence décrit dans le livre des pénitents... Et alors on chante le qôlo qui est écrit dans le codex de ce même temps (rit). Après la prière de l'encens, l'invocation (bo'ûto) *qui se trouve dans ce même rit des pénitents...* ».

Jusqu'ici, « le rit de la réconciliation » du Samedi-Saint a donc été tiré du « rit de la confession ». Mais voici un élément nouveau qui vient s'y ajouter et qui ne fait pas partie du « rit des pénitents » : « Après cela, l'évêque commence et parle du pardon qui nous est une obligation et par lequel nous sommes tenus de pardonner les offenses mutuelles. Puis l'évêque se prosterne la face contre terre devant les fidèles en disant : « Venez que nous nous purifions et que notre cœur soit rempli de charité... »

Si donc le rit du pardon, le Samedi-Saint, décrit par le V. S. 51 et le B. S. 57, à l'exception de l'élément nouveau que nous venons de citer, est l'abrégé de celui de la confession ; si, d'autre part, le rit *actuel* du pardon, le Samedi-Saint, qui est à peu de choses près celui du B. S. 57, est un abrégé du rit du pardon du lundi de quinquagésime, on est amené à conclure que le rit solennel de l'absolution des péchés qui se pratiquait au XII^e siècle, à l'occasion de la confession — auriculaire et non publique²

2. Le R. P. Raes a soulevé à ce sujet une objection. Le « rit des pénitents » décrit par le pontifical de 1172 et celui de 1686 est-il véritablement le rit de la confession auriculaire privée ? N'est-il pas plutôt le rit de la réconciliation d'un hérétique, ou l'absolution d'un pénitent public ? Il paraît inconcevable que, pour l'administration privée du sacrement de pénitence, le pontifical assigne un nombre aussi considérable de prières, de psaumes accompagnés de leurs 'enyoné, de qôlé, un très long sedro et son proïmion, un 'etro des leçons scripturaires et même, « si le temps le permet », des madrôshé!, toutes choses qui équivalent à l'une des plus longues heures canoniales, et qui comportent un chœur, ou au moins la présence de chantres, comme on le note expressément dans le pontifical.

L'objection du Père Raes semble trouver encore une confirmation dans le fait que, pendant les 30 à 50 minutes que doit durer le « rit de la confession », le pénitent est prosterné la face contre terre et les mains jointes sur la poitrine. Quand tout l'office est terminé et que la dernière prière a été prononcée,

— d'un seul pénitent, est devenu, quand l'usage de la confession auriculaire est tombé en désuétude dans l'Eglise

la main du confesseur posée sur la tête du pénitent, le confesseur impose la pénitence « autant qu'il [le pénitent] peut supporter : jeûne, prostrations, aumônes. Et pendant qu'il accomplit cette pénitence, c'est-à-dire pendant son expiation, il s'abstiendra de la participation aux mystères, le temps qu'ordonnent les saints canons ». Le pénitent ne recevra l'absolution que lorsque sa pénitence a été accomplie. Voilà, n'est-il pas vrai, un rit de la confession qui ne peut s'appliquer à la confession auriculaire privée ! L'objection du R. P. Raes est, comme on le voit, pertinente et doit être prise en considération.

Cependant, en examinant attentivement cet étrange « rit de la confession », nous sommes obligés d'admettre qu'il s'agit bien, dans l'esprit de Michel-le-Grand, de la confession auriculaire privée.

Tout d'abord, nous trouvons dans ce même pontifical un rit de « la réconciliation des infidèles et des hérétiques », et ce rit est pratiqué également pour « celui qui a renié Dieu par une opération de Satan, ou qui a commis un crime quelconque, ou qui s'est mêlé aux mœurs des païens, ou qui a mangé avec les Juifs ou avec les hérétiques, ou qui a pris part à leurs fêtes et, plus tard, revient et confesse ses péchés ».

Un autre « rit de la réconciliation » est réservé à ceux qui ont « renié la foi, ou encouru l'anathème, ou foulé aux pieds le canon, ou juré, ou blasphémé ».

Tous les péchés mentionnés dans l'un ou l'autre de ces rites sont des péchés publics. Leur absolution est accordée par l'évêque entouré de son clergé.

Il en est autrement du « rit de la confession » qui nous occupe. Voici les instructions données au confesseur, en tête du rit :

« Lorsqu'un homme s'approche pour confesser et révéler ses péchés : adultère, ou fornication, ou homicide, ou vol, ou fraude, ou calomnie, ou n'importe quelle autre œuvre mauvaise du péché, l'évêque, ou le prêtre, ou quiconque est médiateur, à qui a été confiée la confession, doit faire preuve d'une très grande prudence. Tout d'abord, il ne révélera jamais ce qu'il aura entendu.... de façon à ce que personne ne méprise ou ne rejette celui qui a péché... Que la confession se fasse ainsi :

« Celui qui reçoit la confession s'assoira à la porte de l'église ou à la porte du sanctuaire. Quant au pénitent, la tête découverte, le genou droit posé sur le sol, [*le pénitent justiciable des deux premiers rites avait les deux genoux en terre*], incliné et

jacobite, un rit de réconciliation générale et de pardon mutuel des offenses.

*
**

Voici dans leur ordre chronologique, les diverses cérémonies liturgiques que contient le codex Vat. Sir. 51. Nous avons pensé qu'il serait intéressant de les citer parce qu'elles sont toutes, sauf la première et la dernière, décrites dans l'article qui suit.

- 1 — Rit de la bénédiction de l'eau dans la nuit de l'Epiphanie ;
- 2 — Rit de la bénédiction des oliviers le jour des Hosannas ;
- 3 — Rit de « l'arrivée au port » le lundi de la Passion (le Lundi-Saint) par lequel le jeûne quadragésimal prend fin ;
- 4 — Rit du mandatum qui se fait le Jeudi des Mystères, dans le Repas du Seigneur ;
- 5 — Mémoire de la crucifixion, c'est-à-dire adoration de la Croix... ;
- 6 — Rit de la réconciliation et du pardon qui se célèbre le Samedi des Annonciations, c'est-à-dire le Samedi-Saint à la neuvième heure (3 h.p.m.) (1/2 page) ;
- 7 — Rit de la paix qui se déroule le grand dimanche de la Résurrection après la prière de la nuit ;
- 8 — Rit de l'adoration, le dimanche de la Pentecôte, après la messe ;

regardant la terre, les mains croisées sur sa poitrine, il fera une confession complète, comme devant Dieu... ».

Si la suite peut laisser penser à une confession publique, le texte que nous venons de citer démontre clairement qu'il s'agit là de la confession privée.

Ceux qui voudront avoir de plus amples détails sur ce rit de la confession pourront les trouver à l'article *Absolution* dans le *D.T.C.*, Vol. Ia, col. 208, qui donne le rit de l'absolution d'après bar Salibi (+1171), contemporain de Michel-le-Grand, et auquel on attribue la fixation des règles et des prières du « rit de la confession » du Vat. Siro 51.

- 11 — Rit de la confession, c'est-à-dire de l'absolution des péchés de ceux qui s'approchent du sacrement de la pénitence.

Si nous nous reportons maintenant au m'ad'dôno de 1876, nous trouvons la liste suivante :

- 1 — Rit de la bénédiction de l'eau, le matin de l'Épiphanie ;
- Rit de la bénédiction des cierges, le jour de la purification (*par imitation des Latins*) ;
- Rit de la réconciliation, le lundi de l'entrée en carême au matin. (Nous avons vu que ce rit correspondait au rit n° 11 de la liste ci-dessus) ;
- 2 — Rit de la bénédiction des rameaux d'oliviers et de palmes, le dimanche des Rameaux ;
- 3 — Rit des nahiré (flambeaux), qui se célèbre la nuit du lundi de la semaine sainte, (le même que le rit de « l'arrivée au port », ci-dessus n° 3) ;
- 4 — Rit du mandatum ;
- 5 — Rit de l'adoration, le vendredi de la crucifixion ;
- 6 — Rit de la réconciliation, le Samedi-Saint ;
- 7 — Rit de la paix (šlômo), le jour de la résurrection ;
- 8 — Rit de l'adoration, le dimanche de la Pentecôte ;
- Procession de la Fête-Dieu (!) ;
- Rit de la procession de la sainte Croix le jour de son Exaltation, le 14 septembre.

Le Fanqît et le M'ad'dôno, dont nous avons parlé ci-dessus, sont deux livres liturgiques édités pour l'Eglise syrienne catholique d'Antioche.

Le M'ad'dôno a, en Indes, sa double contrepartie :

1° *Le M'ad'dôno de Pampakuda* : (« Ktôbo dam'ad'dôno d-ħydro chantônôyo = Livre des Fêtes du cycle annuel »), Mar Julius Press, Pampakuda, 1952. C'est le *Liber Festivus* à l'usage des Jacobites du Malabar. Il représente la tradition syrienne au moment où une fraction des Syro-Malabars, consommant la scission, adopta le rite d'Antioche, tradition à laquelle sont venus

s'ajouter des éléments puisés aux traditions populaires locales. Il contient la traduction versifiée en malayalam des hymnes syriaques. Cette versification est de la plume de M.C.P. Chandy, de Vennickulam.

2° *Les Rubriques de Mar Ivanios* : Bien avant la parution du M'ad'dôno de Pampakuda, Mar Ivanios de sainte mémoire, archevêque syro-malankar de Trivandrum, avait senti la nécessité de doter les églises syro-malankares d'un livre susceptible d'établir l'uniformité dans la célébration des offices liturgiques. C'est à ce livre, et plus particulièrement au fascicule 2, que se réfère le P. Hambye. Les pages 21 à 69 contiennent en effet les rubriques concernant les offices de la semaine sainte. Elles sont suivies de la traduction en malayalam des leçons scripturaires lues au cours de ces mêmes offices.

Afin d'éviter toute confusion dans l'esprit du lecteur, chaque fois que, dans l'article qui suit, on se référera au m'ad'dôno des Jacobites de l'Inde, nous donnerons à ce livre le nom de « Liber Festivus », réservant le nom de m'ad'dôno au livre dans lequel sont consignées les cérémonies pratiquées par les Syriens catholiques du patriarcat d'Antioche.

Puisque le P. Hambye établit la comparaison entre le déroulement des offices syro-malankars et ceux des Jacobites d'une part, et ceux des Syriens du patriarcat d'Antioche d'autre part, nous avons pensé qu'il serait intéressant de compléter ces comparaisons en indiquant, dans de brèves notes, les parties des cérémonies qu'on retrouve dans le pontifical de 1172 et celles qui ont été ajoutées par la suite.

G. KHOURI-SARKIS.

LA SEMAINE SAINTE DANS L'ÉGLISE SYRO-MALANKARE

Dans la description que nous donnons ci-dessous de la célébration de la semaine sainte selon le rite syro-malankar, nous n'avons nullement l'intention de faire un travail d'exégète ou d'historien. Nous nous contentons de décrire en résumé les cérémonies les plus caractéristiques du rite syrien d'Antioche, telles qu'elles sont célébrées en Inde, soit par les catholiques indiens appartenant à ce rite, soit par les Jacobites. Il n'est pas inutile de rappeler que ceux des Indiens, catholiques ou jacobites, qui pratiquent le rite syrien d'Antioche sont de loin plus nombreux que leurs frères du Proche-Orient qui utilisent ce même rite.

Pour donner la description ci-dessous, nous ne nous sommes pas contenté de relater ce que nous avons vu de ces cérémonies ; nous avons tout aussi bien recouru aux deux sources liturgiques qui prescrivent leur ordonnancement et donnent les prières qui y sont récitées ou les hymnes qui y sont chantées : les rubriques que le regretté Mar Ivanios a publiées en 1942, et, pour les Jacobites, le *Liber Festivus* publié par le prêtre Abraham Konat, sur sa presse de Pampakuda, en 1952.

Ce *Liber Festivus* contient la traduction intégrale, en malayalam, de tous les offices spéciaux du cycle de l'année liturgique qui s'étend de Noël à la Pentecôte. Nous saluerons, au passage, une initiative prise par les traducteurs, et notamment par M.C.P. Chandy, de Vennikulam : pour mieux rendre en malayalam les poésies syriennes traditionnelles, ils se sont efforcés de se servir de vers ou, tout au moins, de prose versifiée. Cet essai n'a pas eu l'heur de plaire à tous les Jacobites, dont certains trouvent que les traductions versifiées laissent beaucoup à désirer. Il n'en est pas moins remarquable qu'une communauté comme celle des Jacobites de l'Inde ait trouvé dans son sein des poètes et des prosateurs de talent qui aient réussi à doter leur Eglise d'une traduction de ce genre, sinon très fidèle, du moins complète.

Venons-en maintenant aux différentes cérémonies qui marquent la semaine sainte.

A. — LE DIMANCHE DES PALMES.

Selon le *Liber Festivus* de Pampakuda, l'office de la « Bénédiction des Palmes » doit être précédé d'une procession au cours de laquelle on chante l'hymne suivante : « Qui alors m'éleva jusqu'au sommet de la montagne de Jérusalem ? Qui leva les yeux vers le Fils de Dieu ? Qui était celui qui montait un âne et allait vers Jérusalem ?... » Cette procession n'est pas mentionnée par Mar Ivanios¹.

La bénédiction des Palmes se déroule selon le schéma traditionnel commun à presque tous les offices processionnels du rite syrien : *Slûto d-šurôyo* (prière d'introduction), psaume « Miserere » et son *'enyôno, quqliûn*, prière², *proïmion* et *sedro, qôlo, 'et'ro, bo'ûto*. Suit la lecture des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testaments que termine la lecture de l'Evangile. Les péricopes sont les suivantes : Gen., 49 : 8-12 ; — Zacharie, 9 : 9-12 ;

1. Dans le Codex Vat. Sir. 51, on lit dans la marge : « Après l'office du matin, tout le clergé entre dans le sanctuaire, où chacun revêt les *insignes* de son ordre. On porte la croix, le livre de l'évangile, des flabelles, des cierges, des encensoirs et des branches d'oliviers. On commence la procession et on dit le *ma'nîtho* et le *Qatisma*, et on sort. S'il se trouve en dehors de l'église un lieu apte, on s'y rend, et là on célèbre le rit de la bénédiction des *rameaux* d'oliviers. S'il ne se trouve pas de lieu en dehors de l'église, le clergé monte sur le *bîma*, ou se tient au milieu de l'église, et ainsi on célèbre, comme il est décrit. Après cela on revient au sanctuaire ».

C'est cette procession qu'on faisait éventuellement pour bénir les rameaux en dehors de l'église que rappelle, croyons-nous, le *Liber Festivus* de Pampakuda.

2. Voici le début de cette prière : « O artiste habile dont le commandement a dessiné les enfants dans le sein de leurs mères ; dont un mot a sculpté et créé leur langue afin qu'elle puisse te louer par les hosannas, dessine devant nos yeux. Seigneur, ton avènement... ».

Cette prière, qui se retrouve dans le Vat. Sir. 51, a disparu du *m'ad'ôdôno* syrien de Beyrouth.

— Isaïe, 5 : 9-11 ; — I Jean, 2 : 7-15 ; — Romains, 11 : 13-24 ; — La péricope évangélique est tirée de saint Marc. 11 : 1-18³.

Mar Ivanios suggère que les péricopes de l'A.T. soient lues soit à la place qui leur est assignée dans l'office, soit la veille du dimanche des Rameaux au soir, soit le dimanche matin avant l'office.

Pendant le chant du sedro et de l'évangile, chaque fois que le célébrant prononce le verset « Hosanna au Fils de David » les fidèles reprennent ce verset en chœur et jettent des fleurs autour du célébrant.

Le sedro de la bénédiction des palmes est une très longue composition qui commence par ces mots : « O Dieu que glorifie l'Hosanna de gloire et que magnifie la profondeur de sa providence : Lui qui par sa nature est très bon, et miséricordieux dans sa condescendance... ». Après avoir rappelé comment ce jour des hosannas a été prédit et figuré dans l'Ancien Testament, l'auteur inconnu du sedro se répand en une hymne magnifique de lyrisme, où vingt fois retentissent des acclamations au Christ-Roi, commençant toutes par le mot Hosanna. En voici la première et la dernière : « Hosanna, c'est-à-dire gloire à l'Essence provenant de l'Essence, et qui est venue sauver le monde de la servitude du péché... Hosanna à la gloire et à la similitude mystérieuse du Père, et dont les enfants ont si admirablement chanté la gloire ».

Le bo'ûto est le même que celui qu'a traduit Mgr Khouri-Sarkis⁴ et qui contient ce magnifique dialogue entre le prophète Zacharie et Sion. Par contre la litanie diaconale est différente de celle qu'a traduite le même

3. Le Codex ne mentionne qu'une seule leçon de l'A.T. : Genèse 49 : 8-12 ; elle est immédiatement suivie de la leçon évangélique.

Le m'ad'êdôno syrien d'Antioche, par contre, mentionne toutes celles qui sont lues par les Syro-Malankars, sauf l'apôtre ce qui n'est pas conforme à la tradition syrienne qui a établi 6 leçons pour chaque office.

4. L'article, à la fois érudit et suggestif, de Mgr Khouri-Sarkis : « La Semaine Sainte dans l'Eglise syrienne », (Maison-Dieu, 1955, n° 41, pp. 96-117), nous a été extrêmement utile. Nous le citerons à l'occasion au cours de ces pages.

auteur. La litanie diaconale, comme son nom l'indique, est réservée au diacre. Cependant, au Malabar, elle est chantée par l'un des clercs.

Cette litanie terminée, on procède à la bénédiction proprement dite : *slûto d-sûrôyo*, première prière de bénédiction, puis d'imposition des mains, deuxième et troisième prières de bénédiction. Le tout s'achève par une épiclese trinitaire et le *hûtomo*, ou prière de conclusion.

Avant de distribuer les palmes, le célébrant se dirige vers le « Golgotha »⁵, en retire la croix et l'élève vers les quatre points cardinaux en chantant un trisagion antiphoné, qu'il alterne avec les fidèles. Ce trisagion antiphoné est chanté également les trois derniers jours de la semaine sainte, mais avec des variantes dans les antiennes. Voici celui du dimanche des Palmes :

Le célébrant :	Toi que servent les anges,
Les fidèles :	Tu es saint, ô Dieu !
C.	: Toi que bénissent les Chérubins,
F.	: Tu es saint, ô Fort !
C.	: Toi que sanctifient les Séraphins,
F.	: Tu es saint, ô Immortel !
C.	: Les pécheurs par la grâce supplient et disent :
F.	: Hosanna au Fils de David, aie pitié de nous ⁶ .

5. Le golgotha est une sorte de pupitre en forme de Tau sur lequel on plante une grande croix de bois, souvent sans crucifix.

6. Cette élévation de la croix vers les 4 points cardinaux n'existe ni dans le m'ad^edôno syrien catholique, ni dans le Pontifical Vat. Sir. 51, pour le Dimanche des Rameaux. Nous la trouvons consignée par contre, dans le m'ad^edôno pour la cérémonie de la « Bénédiction des eaux le jour de l'Epiphanie ». Le célébrant, après avoir béni les eaux, y trempe une croix et élève le vase les contenant vers l'Orient en chantant le trisagion antiphoné. Il se retourne vers l'Occident et le chante de nouveau mais en changeant les antiennes : une troisième et une quatrième fois, vers le septentrion et le midi.

Le Vat. Sir. 51, pour cette même bénédiction des eaux, marque une cérémonie beaucoup plus sobre : « Et aussitôt le prêtre prend l'amphore qui contient les eaux bénites et l'élève

Mar Ivanios suggère qu'un sermon soit prononcé à ce moment, mais il est douteux que sa suggestion soit suivie.

La procession des palmes s'organise. D'abord les enfants, puis le peuple, enfin le célébrant et ses assistants. Le célébrant est entouré de quelques enfants ; il porte la croix du « golgotha » sur laquelle des palmes sont accrochées. Clercs et fidèles chantent des hymnes de circonstance, dont chaque strophe se termine par : « Hosanna au plus haut, hosanna au Fils de David, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ». Chaque fois que l'hosanna retentit, les enfants jettent des fleurs devant le célébrant.

La procession sort, selon la tradition, par la porte septentrionale de l'église ; elle s'arrête devant la porte principale qui est généralement l'occidentale, et le célébrant, tourné vers le peuple qui fait demi-cercle devant lui, chante l'évangile de saint Luc 19 : 28-40. Le verset 38 est chanté trois fois par le célébrant et répété autant de fois par l'assistance, tandis que les enfants répandent les

trois fois en disant : Tu es saint, ô Dieu ; tu es saint, ô Fort, tu es saint, ô Immortel, qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous.

Depuis 1172, date à laquelle Michel-le-Grand « édita » son pontifical (le Vat. Siro 51), cette élévation sobre a pris de l'ampleur, comme on le voit par le m^{ad}e dôno de Mgr Chelhot qui est le reflet exact des traditions jacobites.

Nous pensons que les Syriens du Malabar ont transposé cette élévation de l'amphore la nuit de l'Epiphanie en élévation et ostension de la croix le dimanche des Rameaux. Ils la répéteront encore à plusieurs reprises, soit le Vendredi-Saint, soit à la cérémonie de la paix le dimanche de Pâques.

Cette élévation et bénédiction des quatre points cardinaux est très aimée des Syriens. On la trouve (et c'est peut-être là son origine) dans la consécration du saint Myron.

A la messe, au *Sancta Sanctis*, au lieu que le célébrant ne fasse, avec le calice et la patène qu'il élève, un signe de croix de haut en bas et de gauche à droite, comme le fait le prêtre latin avant la communion, il fait un signe de croix horizontal, allant de l'est à l'ouest et du nord au sud.

Nous ne pouvons pas ne pas noter et regretter la disparition de l'incise foulonienne « qui as été crucifié pour nous », dans la troisième invocation du trisagion, incise que les Syro-Malankars ont conservée partout ailleurs dans leur liturgie. Mais peut-être n'est-ce là qu'un oubli de la part du R. P. Hambye ?

pétales autour du pupitre de l'évangile. La procession rentre par la porte méridionale⁷.

L'office de la « Bénédiction des Palmes » est terminé. Le prêtre monte à l'autel pour les deux premiers services de la messe, pendant que les clercs, selon la tradition, chantent Tierce et Sexte.

Au cours du chant de l'évangile de la Messe (Jean 12 : 12-19), le verset 13 est répété trois fois par le peuple et, pendant tout le chant, des fleurs et des palmes coupées sont répandues autour du pupitre.

Qu'advient-il des palmes bénites et que les fidèles gardent à la main pendant toute la messe de ce dimanche ? Ces derniers les conservent précieusement dans leurs maisons, comme une bénédiction. Ils les apportent à l'église la nuit de Noël et les mettent dans le « Feu des Bergers »⁸ que le célébrant allume en chantant le *Gloria in excelsis Deo*.

B. — LA SEMAINE SAINTE.

C'est seulement le soir du dimanche des palmes que les Syro-Malankars commencent à célébrer les souffrances du Sauveur. C'est le soir seulement que débute la semaine dite « des saintes souffrances », ou « de la grande souffrance ».

7. Les fleurs ne sont mentionnées ni dans le pontifical de Michel-le-Grand, ni dans le m'ad' d'ôno de Beyrouth. Comment se sont-elles introduites dans cet office célébré au Malabar ? Serait-il téméraire d'y reconnaître une imitation de la procession de la Fête-Dieu, chez les Latins ?

Quant à cette seconde lecture de l'évangile en dehors de l'église, on peut y déceler un vestige des temps où tout l'office de la bénédiction des rameaux se faisait en dehors de l'église.

8. Il est de tradition dans l'Eglise syrienne que, pendant l'office de la nuit de Noël, une procession sorte de l'église, clercs et fidèles portant des cierges allumés. Ils figurent les bergers veillant près de leurs troupeaux au moment où les anges leur apparurent. Divers chants de circonstance accompagnent cette procession.

Dans la cour de l'église, des branches sèches et des brindilles ont été préparées sur une sorte de brasero. L'officiant chante

Les rubriques générales de la semaine sainte ont chacune pour but d'augmenter le caractère funèbre et pénitentiel des offices. Les ornements sacerdotaux doivent être rouges ou noirs. Mais cette prescription n'est guère suivie. Toute décoration de l'église doit disparaître, ou sera recouverte de tentures sombres. Le « golgotha » est désormais placé dans le « Qastrôma », c'est-à-dire dans le chœur, devant le voile qui ferme la porte du cancel, et à sa gauche est placé le pupitre de l'évangile.

Pendant cette semaine les prostrations face contre terre se multiplient ; chaque fois que mention est faite de la croix, de la rédemption par la croix, ou des souffrances du Christ, les fidèles se jettent à genoux et se prosternent. Ils font de même pendant l'acclamation qui remplace le trisagion, pendant les sedré et les bo'wôto. Le baiser de paix ne sera plus donné, jusqu'à la proclamation de la résurrection du Christ dans la nuit pascale. Conséquence naturelle de cette suppression du baiser de paix, on ne baisera pas la main du célébrant, même si celui-ci est revêtu du caractère épiscopal ; on ne baisera pas non plus la croix qu'il tient toujours à la main.

Pendant la semaine sainte, catholiques et jacobites s'efforcent, au moins dans les grands centres, de chanter intégralement les heures canoniales. Celles-ci sont très longues et leurs lignes habituelles sont modifiées. Le « qawmo », ou série d'invocations qui commencent et clôturent toutes les heures canoniales, est remplacé par d'autres invocations plus en rapport avec l'esprit du jour.

Au cours de la messe, la prière de la paix, qui précède le baiser de paix, est supprimée. On récite à sa place une

l'évangile de la Nativité. Les clercs font cercle autour du brasero. Quand l'évangile est terminé, le célébrant et les clercs approchent leurs cierges des brindilles et y mettent le feu, en chantant le « Gloria in Excelsis Deo ». Trois fois ils font le tour de ce feu et rentrent à l'église. Les fidèles, au Malabar, prennent la suite et jettent dans ce feu les palmes bénites le dimanche des rameaux.

Il est curieux de constater que cette procession, cependant très ancienne et en usage soit chez les Syriens catholiques soit chez les Jacobites, ne figure ni dans le Vat. Siro 51, ni dans le Borgiano Siro 57. ni même dans le m'ad^e d'ôno de Beyrouth

autre prière qui exalte la paix apportée au monde par les souffrances rédemptrices.

Mar Ivanios a demandé aux prêtres syro-malankars de s'abstenir de la célébration de la sainte messe les lundis, mardis et mercredis de la semaine sainte et de la remplacer par la « signation du calice » « ršûm kôso » plus traditionnelle pour les jours aliturgiques. Les catholiques ne semblent guère suivre cette recommandation. Quant aux jacobites, ils n'en ont guère besoin : dans les traditions syriennes, tous les jours du carême, sauf les samedis et dimanches, et la fête de l'Annonciation, sont des jours aliturgiques. Ils ne célèbrent pas la messe, mais ne font pas non plus usage du ršûm kôso, que les Syro-Malankars ne semblent pas connaître, alors que leurs Pères en faisaient un usage constant.

Les quelques indications que nous avons données ci-dessus ne semblent pas très importantes ; elles suffisent cependant à changer complètement la « physionomie » du culte et lui donnent cette atmosphère d'étrangeté propre à frapper les esprits et à retenir l'attention des fidèles.

C. — *L'OFFICE DES NAHIRÉ*⁹ ou « l'Arrivée au port ».

Le rite syrien d'Antioche a choisi une touchante cérémonie pour préluder au drame de la rédemption. Elle s'insère entre le deuxième et le troisième nocturnes de Lilyo (office de la nuit) et s'intitule soit « Rit des Nahîré » (flambeaux), soit « Rit de l'Arrivée au Port ». Le thème en est double : comme les vierges sages, l'Eglise attend le passage de l'Epoux céleste pour entrer avec lui dans sa gloire ; comme la nacelle, elle se rend au port du salut que les souffrances de l'Epoux lui ont ouvert.

9. « Nahîré », en syriaque, signifie : flambeaux, lampes. Dans cet office, ce sont les lampes des dix vierges sages et folles de la parabole citée par l'évangile de S. Matthieu.

Le *Liber Festivus* de Pampakuda ne dit rien au sujet de cette cérémonie. Mar Ivanios par contre en parle longuement. Grâce à l'amabilité du Père Jean Mèlamparambil, vicaire de la cathédrale syro-malankare de Tiruvalla, nous avons pu avoir accès aux principaux textes de cet office des « Nahîré ».

La cérémonie suit les lignes habituelles du rite : prière d'introduction (šlûto d-šûrôyo) qui commence par ces mots : « Rends-nous dignes, O Christ notre Dieu, de pénétrer dans le port de toute béatitude... ». Elle est suivie du psaume 51 « miserere » avec son 'enyôno, du sedro précédé de son proïmion, d'un qôlo d-qûqôyo¹⁰, des strophes de la passion (bôté d-hâšo) et d'un bo'ûto éphrémien.

Puis la procession s'organise. Clercs et fidèles tiennent à la main un cierge allumé. Le célébrant retire du « golgotha » la grande croix de bois et la porte sur son épaule gauche. La procession sort de l'église par la porte nord, tandis que les chœurs alternent les versets, avec quqliûn, du ps. 117 : « Ouvre-moi les portes de la justice, Halléluyah... », qu'ils font suivre d'un verset alleluiatique qui précède la lecture de la péricope évangélique.

La procession s'arrête devant la porte centrale. Le célébrant, le dos tourné à cette porte, et face aux fidèles qui font demi-cercle devant lui, chante l'évangile de saint Matthieu, 25 : 1-13, qui relate la parabole des dix Vierges. La procession s'ébranle de nouveau et fait encore une fois le tour de l'église, tandis que les chœurs chantent le takšefto : « Gloire à celui qui est bon et qui, dans son amour, a manifesté sa gloire aux hommes... »¹¹.

Revenue à son point de départ, devant la porte centrale fermée, la procession s'arrête et le célébrant, s'approchant de cette porte, récite en silence le qôlo suivant :

« Ouvre devant moi, mon Seigneur, la porte pleine de miséricordes comme tu l'as ouverte devant la pécheresse. Agrée les larmes que j'offre et accorde-moi le pardon des péchés. Tu possèdes les eaux vives, que j'avais emportées pour m'accompagner. Que je n'aie pas à demander, là-bas, de l'eau à Abraham. Je connais en effet la parabole du

10. Qôlo d-qûqôyo, cfr. *L'Orient Syrien*, vol. III, f. 1, p. 49 et 50.

11. Selon Mar Ivanios, après le chant du takhchefto, intervient celui du psaume 117, suivi d'un chant de circonstance dont les premiers mots ont donné son nom à cet office : « wa'dêh lalmino d-hâyé », « le rendez-vous au port de la vie ». C'est d'ailleurs sous ce nom, et non celui de « Nahiré », que l'office est décrit soit dans le Vat. Sir. 51, soit dans le Borgiano Sir. 57.

riche qui demandait *qu'on lui apportât* de l'eau sur le bout d'un doigt ».

Le célébrant continue : « Simon était assis dehors et pleurait : Seigneur, ouvre-moi ta porte ; je suis ton disciple ; le ciel et la terre pleurent sur moi, car j'ai perdu les clefs du royaume ».

En disant « Ouvre devant moi la porte de ta miséricorde », le célébrant frappe à trois reprises la porte fermée. Mais celle-ci ne s'ouvrira que lorsqu'il aura terminé sa prière. Il s'incline alors profondément, prend la croix dans ses mains et la présente à la vénération des fidèles qui viennent y poser leurs lèvres ¹².

Tous rentrent alors dans l'église, tandis que le célébrant dit : « J'ai décidé d'observer la passion de Notre-Seigneur... ». On chante ensuite le turgomo attribué à Mar Isaac.

La cérémonie se termine par une nouvelle ostension de la croix, faite sur le modèle de celle que nous avons déjà décrite au dimanche des Palmes. Après quoi, on reprend l'office de la nuit là où on l'avait arrêté, c'est-à-dire au troisième nocturne.

D. — LE JEUDI-SAINT.

Nous commençons par donner les différentes péripécies scripturaires qui sont lues pendant les offices de ce jour, pour ne pas y revenir : A Ramšo (vêpres) : Jean, 7 : 37-52, + 18 : 12-20 ; — Lilyo (office de la nuit) : premier 'édôno : Mat., 26 : 17-30 ; deuxième 'édôno : Jean, 6 : 24-40 ; troisième 'édôno : Jean, 6 : 41-63. Šafro (prière du matin) : Luc, 22 : 1-13. Tierce : Jean, 12 : 23-36. Sexte : Marc, 14 : 1-12, et Luc, 7, 36-50. Messe : Actes, 1 : 15-20 ; — 1 Cor., 11 : 23-34 ; — Luc, 22 : 14-30.

12. Telles sont les rubriques d'après la description que nous en a faite le P. Melamparanibil. L'ordre décrit par Mar Ivanios est légèrement différent. Tout d'abord, les prêtres entonnent le chant « Ouvre-moi, Seigneur, la porte de tes miséricordes... ». puis, à voix haute, le célébrant répète trois fois la phrase indiquée dans le texte, et à chaque fois, il frappe avec sa croix manuelle à la porte.

Les leçons de l'Ancien Testament sont généralement lues pendant que le prêtre, à l'autel, prépare les oblats et les offre à Dieu, avant la procession de l'Evangile. Ce sont : Exode, 12 : 1-11 ; — Lévitique, 16 : 3-20 ; — Josué, 5 : 9-12 ; — Ezéchiél, 21 : 8-17 ; — I Samuel (ou Rois), 10 : 17-21 ; — Prov., 1 : 10-19 ; — Amos, 2 : 4-7 ; — Jérémie, 18 : 18-23 ; — Ezéchiél, 45 : 18-25 ; Zacharie, 11 : 10-14 ; — Isaïe, 24 : 16-18 + 50 : 4-10.

En ce Jeudi-Saint, la célébration du Qurbôno est toujours très solennelle. Mar Ivanios recommande la célébration de tous les prêtres présents, mais sa recommandation n'a pas trouvé d'écho au Malabar où la plupart des prêtres se contentent de recevoir la sainte communion. L'anaphore qui doit, en principe, être utilisée pour la liturgie de ce jour est celle qui est attribuée à saint Basile, et la célébration doit se faire traditionnellement au début de l'après-midi, après le chant de None. En fait, c'est dans la matinée que se célèbre la liturgie eucharistique et ce n'est pas toujours l'anaphore de saint Basile qui y est utilisée.

Mar Ivanios avait prévu l'établissement d'un reposoir pour le Saint-Sacrement, avec procession et adoration nocturne « more latino ». Nous voyons là, non pas une influence directe des Latins, mais des Syro-Malabars qui ont adopté, depuis plusieurs siècles déjà, certaines dévotions latines auxquelles ils restent très attachés. Quoique soumis aux mêmes influences, et animés par une aussi grande dévotion pour le Saint-Sacrement que les Syro-Malabars, les Syro-Malankars ont cependant jusqu'ici résisté à la tentation d'introduire dans leurs rites des cérémonies qui leur sont étrangères. Aussi, peu de leurs églises connaissent le reposoir.

L'office du « Mandatum » n'est pratiqué que par l'évêque, dans sa cathédrale. Quoique cet office soit très ancien, le *Liber Festivus* de Pampakuda ne donne pas le texte des prières et des chants qui y sont dits, et Mar Ivanios n'en donne pas les rubriques¹³.

La cérémonie a lieu dans l'après-midi après None. Les

13. Aussi, est-ce grâce au P. Melamparambil que nous pouvons en donner une description.

apôtres sont généralement représentés par des servants de messe, qui ne sont pas nécessairement des enfants.

Le plan de l'office est celui que nous connaissons déjà : prière d'introduction, psaume 51 et son 'ényôno, suivis de trois psaumes (63, 19 et 149) entre lesquels s'intercalent des hymnes. Viennent ensuite, le sedro et son proïmion, un qôlo d-qûqôyo, le 'étro, quatre hymnes, les « strophes de la Passion », le bo'ûto éphrémien, un madrošo (« le maître et les disciples s'étaient rassemblés... »). Le verset (« zoumoro ») qui suit annonce les lectures de l'Ancien Testament et du Nouveau : Exode, 34, 12-6 ; — II Rois, 23, 21-25 ; — Isaïe, 50, 4-10 ; — I Pierre, 3, 17-22 ; — Hébreux, 10, 21-9. L'évêque récite ensuite la prière de bénédiction de l'eau, puis il chante l'évangile de Jean, 13, 1-15, après quoi, s'approchant du plus jeune des « apôtres », il lui lave les pieds en disant : « Que le Seigneur Dieu te lave des actions du vieil homme, et te régénère, ainsi que nous-même, en vérité et en esprit ». Il les essuie et dit : « Que Dieu enlève de toi et de nous-même toute hésitation et habitude mauvaise, et qu'il te renforce, ainsi que nous tous, en sainteté, en régularité, de façon à mener une vie qui plaise au Christ ».

L'évêque procède de la même façon pour les douze « apôtres ». Quand il arrive au dernier, le plus âgé de tous, un des prêtres assistants chante les versets 6 à 12, du chapitre 13 de saint Jean. Ayant ainsi lavé les pieds des douze disciples, l'évêque retourne à son siège et continue le chant de l'évangile. Un des prêtres acclame alors : « Gloire à Dieu... », et les fidèles répondent : « Kyrie-eleison ». Tous se lèvent, et le plus âgé des « apôtres », qui représente Simon-Pierre, s'approche de l'évêque, et lui lave les pieds, tandis que l'on chante un verset qui a trait au prince des apôtres.

La cérémonie se termine par un bo'ûto jacobien, la bénédiction de l'évêque et le renvoi des fidèles.

E. — *LE VENDREDI-SAINT.*

Dans le rite syrien d'Antioche, tel qu'il est pratiqué soit dans le Proche-Orient, soit en Inde, les cérémonies de ce jour revêtent un caractère de solennité grave qui fait

revivre dans les cœurs le drame auguste qui se déroula à Jérusalem, au premier Vendredi-Saint de l'histoire du monde. Les fidèles vivent intensément ces heures poignantes au cours desquelles sont évoquées avec réalisme les différents épisodes qui ont précédé ou suivi la mort du Rédempteur sur le bois de l'ignominie : la montée au calvaire, le crucifiement, la mort, la descente de la Croix, l'embaumement, la mise au tombeau. Les fidèles ne seront pas, dans le déroulement de ce drame sacré, des spectateurs muets. Ils y participeront, par leurs voix, par leurs prosternations, par leurs processions. Ils en sont en quelque sorte, avec le clergé, les acteurs et c'est le cœur lourd d'émotion qu'ils s'en retourneront dans leur demeure après avoir vu le Christ mis au tombeau. Les distances se sont évanouies et c'est à Jérusalem qu'ils croient être en ce moment.

La plume est impuissante à décrire une cérémonie comme celle du Vendredi-Saint. Comment des mots pourraient-ils rendre l'émotion ressentie par une foule qui communie au déroulement des différentes phases du drame sacré dont elle est le témoin ?

Mais, puisque tous les lecteurs de *L'Orient Syrien* ne peuvent pas assister aux offices du Vendredi-Saint dans une église syro-malankare, essayons au moins de leur en donner une idée.

Le Vendredi-Saint, les cérémonies processionnelles se mêlent assez intimement à l'office canonial et s'intercalent entre ses heures. Parler de cet office canonial, en donner la composition, les leçons scripturaires, serait trop long, chacune de ces heures, voire chaque nocturne de lilyo, comportant de nombreuses péricopes. Nous nous limiterons donc à la description des cérémonies de l'adoration de la croix et de la mise au tombeau.

1) *Procession au calvaire.*

L'église est pleine de fidèles qui y sont venus depuis le petit jour. Ils ne s'en retourneront pas chez eux avant 2 ou 3 heures de l'après-midi.

Tierce vient d'être chantée. Les voiles du sanctuaire s'ouvrent et laissent apparaître l'officiant entouré de ses assistants. Il se rend au golgotha, placé dans le chœur, en

descend la croix ¹⁴ et, à l'imitation du Christ montant au calvaire, la porte sur son épaule gauche. Tourné vers les fidèles, il chante un évangile harmonisé ¹⁵ et la procession s'ébranle, mais plus dépouillée qu'à l'accoutumée. Si les clercs portent leurs ornements liturgiques, les flabelles, par contre, les ombrelles spéciales au Malabar et les autres accessoires qui donnent à la procession toute son ampleur, ont disparu.

Après un premier tour autour de l'église, la procession s'arrête devant la porte méridionale et chante une autre péricope évangélique ¹⁶. Elle est suivie d'une seconde procession autour de l'église et d'un nouvel arrêt devant la porte centrale, mais cette fois pour un chant de lamentations : « Quand il sortit de la ville, portant la croix sur son épaule, les femmes hébraïques s'assemblèrent pour pleurer avec amertume. Sa mère se tenait au loin, et avec elle tous ceux qui la connaissaient. Comme une colombe, elle se mit à murmurer : « Où donc, mon Fils, où donc mon bien-aimé, où te mènent-ils donc ? Pourquoi t'es-tu ainsi livré aux mains de ce peuple impie et cruel ? Bénies soient ta passion et ton humiliation que tu as subies pour nous ».

De nouveau dans l'église, toujours accompagné des clercs et des fidèles, le célébrant chante une troisième péricope ¹⁷, qui clôt la montée au calvaire. En effet, le célébrant enlève la croix qu'il avait portée sur son épaule, la fixe sur le golgotha et entonne l'heure de Sexte qui sera suivie de celle de None.

2) *L'adoration de la Croix.*

De nouveau, le célébrant et ses assistants portent

14. Les croix du golgotha sont presque toujours des croix nues, sur lesquelles ne figure, ni peint et encore moins sculpté ou en relief, le Christ crucifié. Il s'en trouve cependant qui sont faites à la manière occidentale, mais elles sont rares.

15. Jean, 19 : 16 + Marc, 15 : 20 + Jean, 19 : 17.

16. Marc, 15 : 21 + Luc, 23 : 26-31 + Marc, 15 : 22 + Luc, 23 : 32.

17. Matt., 27 : 33-34 + Jean, 19 : 18 + Marc, 15 : 28 + Jean, 19 : 19-22 + Luc, 23 : 34.

leurs ornements liturgiques de couleur sombre, qu'ils avaient quittés pendant le chant des heures canoniales. La croix est descendue du golgotha et déposée sur une table en face des fidèles.

La cérémonie commence, comme à l'accoutumée, par la prière d'introduction (Šlûto d-šurôyo) que suit le traditionnel psaume 51 « miserere » avec son 'enyôno.

Les différentes strophes du 'enyôno suivant s'intercalent entre les versets du psaume 22 :

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? tu as éloigné de moi mon salut, à cause des paroles de mon ignorance » (verset 1).

« Mon Dieu, je t'appelle le jour et tu ne me réponds pas ; la nuit, et tu ne fais pas attention à moi » (verset 3).

« Mon Dieu, mon Dieu, viens à mon secours. Sauve mon âme de la guerre ; et du pouvoir des chiens ma solitude » (verset 22).

« Ils ont percé mes mains et mes pieds et ils ont compté tous mes os » (verset 17), etc..

Cinq autres 'enyôné ou qôlé suivent, développant tous le même thème : l'affliction de l'Eglise devant les souffrances du Sauveur, et la glorification de la rédemption que ces souffrances ont opérée.

De nouveau, le chant de l'évangile harmonisé¹⁸.

Le sedro est une hymne magnifique à la gloire de la croix et des merveilles opérées par sa puissance, merveilles dont l'Eglise sollicite le renouvellement pour elle-même et pour ses enfants.

Le service se continue par un qôlo d-qûqôyo, un 'etro, un hûtômo, des bôté d-hâšo (strophes de la Passion) et ce merveilleux bo'ûto de saint Ephrem dont Mgr Khouri-Sarkis a déjà donné la traduction¹⁹.

La partie des chants est terminée ; vient celle des leçons scripturaires dont la place traditionnelle est ici après le bo'ûto. Mar Ivanios, dans un but d'abréviation de l'office, permet d'omettre les leçons de l'Ancien Testament. Nous les donnons cependant à titre d'indication :

18. Jean, 19 : 23-27 + Matt., 27 : 39-40 + Marc, 15 : 31-32 + Luc, 23 : 36-37 et 39-43.

19. Cfr. *La Maison-Dieu*, n° 41 (1955), p. 113.

Genèse, 22 : 1-14 ; — Exode, 17 : 8-16 ; — Josué, 8 : 18-25 ; — Ezéchiel, 24 : 1-17 ; — Isaïe, 52 : 13 à la fin + 53 : 1-8.

Les leçons du Nouveau Testament sont maintenues :

I Pierre, 2 : 19-25 ; — Galates, 2 : 21-fin + 3 : 1-14 + 6 : 11-18.

Evangile harmonisé, composé des versets suivants :

Matthieu, 27 : 45-47 ; + Jean, 19 : 30 a ; + Luc, 23 : 46 ; + Matthieu, 25 : 50 ; + Jean, 19 : 30 b : « Il dit : tout est consommé et, baissant la tête, il rendit le dernier soupir ». A ce moment, toutes les lumières s'éteignent et l'église est plongée dans les ténèbres. Le célébrant se recueille un instant, puis, d'une voix forte, il proclame : « Nous te glorifions, toi qui as voulu mourir pour nous. Par ta mort, ô Christ, tu nous as donné, à nous mortels, la vie. Aie pitié de nous et donne le repos à nos morts ».

Après cet hommage au Christ Rédempteur, l'officiant reprend le chant de l'évangile harmonisé : Matthieu, 27 : 51-54 ; + Luc, 23 : 48 ; + Matthieu, 27 : 55-56 ; + Jean, 19 : 31-37 ; + Marc, 15 : 42-45²⁰ : « Sur le rapport, il (Pilate) accorda le corps à Joseph (d'Arimathie) ».

L'officiant vient alors vers la table sur laquelle a été déposée la croix du golgotha ; il baise les pieds de la croix puis, la soulevant, il la montre aux quatre points de l'horizon.

Un voile spécial a été placé sur la table. L'officiant y dépose la croix dont il couvre les pieds avec les pans de ce voile. Les acolytes placent tout autour des cierges allumés. L'encensoir fume. L'officiant le prend et fait le tour de la table, encensant la croix, tout en chantant : « Nous adorons la croix, car c'est par elle qu'a été *opéré* le salut de nos âmes ; avec le *bon* larron nous disons : souviens-toi de nous, ô Christ, quand tu reviendras ». Devant la croix, il se prosterne, se relève et pose ses lèvres sur les pieds de la croix. Les prêtres viennent faire les mêmes gestes, encensant, chantant, se prosternant et baisant la croix. Les fidèles se contentent de la prostration et du baiser.

20. L'harmonisation de cette péricope est quelque peu différente chez les Jacobites de l'Inde.

3) *Embaumement et mise au tombeau.*

La phase suivante va commencer. Pour lui donner son sens, l'officiant chante encore un évangile harmonisé composé des versets suivants :

Marc, 15 : 42-45 ; + Jean, 19 : 39-42 ; + Mat., 27 : 60-66.

Puis la procession s'ébranle vers le tombeau, mais cette fois les fidèles n'y participent pas. Seuls les assistants, les acolytes et les clercs accompagnent l'officiant. Les accessoires des grands jours sont sortis : les lourdes croix de procession, les flabelles, les ombrelles liturgiques, pour l'occasion de couleur noire, etc... L'officiant tient la croix bien droite et s'avance, pendant que les acolytes ne cessent d'encenser et que le chœur ne cesse de chanter des hymnes rappelant l'œuvre pieuse de Joseph d'Arimathie et de Nicodème.

La procession fait le tour intérieur de l'église et s'arrête à chacune des portes pour permettre à l'officiant de réciter la prière qui commence par ces mots : « Ton ensevelissement, Seigneur, est une bénédiction pour nous... ». Elle pénètre ensuite dans le sanctuaire dont les voiles se referment derrière elle²¹.

L'embaumement se fait sur l'autel majeur complètement dénudé, pendant que le chœur chante ce quagliùn tiré du psaume 88 :

« L'homme illustre est au milieu des morts,

[Halléluiah ! Halléluiah !

« pareils aux cadavres couchés dans les sépulcres,

« Tu m'as jeté au fond de la fosse, Halléluiah !

[Halléluiah !

« dans les ténèbres et l'obscurité de la mort,

« Voici que tu accomplis des prodiges pour les morts ;

[Halléluiah ! Halléluiah !

« et les héros se lèveront et te rendront grâces.

21. Le *Liber Festivus* de Pampakuda place ici une cérémonie assez longue d'adoration et d'exaltation de la croix, et qui se termine par le Trisagion antiphoné dont nous avons parlé à la bénédiction des palmes. Il nous semble qu'il s'agit ici d'une cérémonie adventice d'introduction récente. Elle n'est guère pratiquée, même chez les Jacobites.

« Ils narreront ce que la grâce a accompli dans les
[sépulcres, Halléluiah ! Halléluiah !
« et la fidélité dans l'abîme.
« Gloire au Père, au Fils, etc...

Pendant ce temps, l'officiant procède à l'embaumement de la croix comme cela devait se pratiquer chez les Juifs. Il en trempe les extrémités dans un liquide amer, la lave avec des eaux parfumées, l'essuie, la dépose sur un linge blanc couvert d'une couche d'ouate, répand sur elle des grains d'encens et ramène les pans du coton et du voile de façon à envelopper le bois sacré comme d'un linceul. Les bandelettes sont remplacées par des palmes bénites le dimanche précédent. Ainsi « embaumée » la croix est déposée avec respect et dévotion sous l'autel²² majeur, dans le « sépulcre » préparé à cet effet.

Une pierre ferme le sépulcre, les scellés y sont apposés et les acolytes disposent tout autour des lampes, des cierges, des flabelles. Le célébrant encense encore une fois le Christ au tombeau.

Comme dans le patriarcat d'Antioche, les accents de tristesse ont disparu dès que le Christ a été embaumé. C'est déjà l'aurore de la résurrection prochaine qui commence à luire. Aussi, l'officiant entonne-t-il, suivi par tous les fidèles, l'hymne de joie et de louanges par excellence : le « Gloria in excelsis Deo ».

Le drame sacré s'est achevé. Par sa mort, le Christ a vaincu la mort ; et c'est ce que l'Eglise syrienne invite ses enfants à chanter, aux vêpres du samedi saint. Les Syro-Malankars s'en acquittent et, devant le tombeau illuminé, les hymnes syriaques disent l'espérance du lendemain.

22. Dans toutes les églises syriennes, tant catholiques que jacobites, l'autel majeur, qu'il soit fait de marbre, de pierre ou de bois, doit être creux. Les parois, droite et gauche, sur lesquelles repose la table de l'autel, peuvent être pleines, et le sont généralement. Le devant de l'autel peut être fermé, mais la plaque de marbre, de pierre ou de bois qui le ferme doit être immobile et elle est enlevée le Vendredi-Saint. Le tombeau du Christ est placé sous la table de l'autel et peut être vu des fidèles puisque la plaque est enlevée, et elle le restera jusqu'aux vêpres de l'Ascension.

Pour avoir accès au sépulcre, l'officiant ne se place pas en face de l'autel, mais le contourne.

Après quoi, prêtres, clercs et fidèles s'approchent tous de la table sur laquelle avait reposé la croix du golgotha et sur laquelle est placée maintenant l'amphore contenant le liquide amer où ont trempé les extrémités de la croix, et en boivent chacun une gorgée, en souvenir du liquide amer présenté au Christ sur la croix²³.

À l'issue de toutes ces cérémonies, les paroisses qui le peuvent offrent à tous les fidèles présents le riz bouilli et la sauce d'accompagnement. Le riz est préparé dans d'énormes chaudrons de cuivre qui font l'admiration des touristes par leurs grandes dimensions et leur solidité. Repas bien mérité : la plupart des fidèles avaient observé un jeûne strict depuis leur communion de la veille.

F. — *LE SAMEDI-SAINT.*

Nous ne parlerons pas de la messe du Samedi-Saint. Disons seulement qu'elle a lieu après sexte, c'est-à-dire après le milieu du jour et qu'elle ne peut se célébrer sur l'autel majeur, à cause du tombeau du Christ, mais sur un autel portatif, ou sur l'un des deux autels latéraux.

Mais nous dirons quelques mots de cet office émouvant qui clôt le temps du carême comme il l'a commencé : « l'office du Pardon, Tekso d-šubqôno ».

Que de fois le Christ n'avait-il pas recommandé à ses disciples le pardon mutuel des offenses ? L'Eglise syrienne a toujours présente à la mémoire cette phrase du Maître : « Si donc, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère » (Matt., 5 : 23-24). Aussi, chaque fois que

23. Cette cérémonie est celle des Syro-malankars dont la liturgie, à quelques différences près, est celle du patriarcat syrien d'Antioche. Les Syro-malabars devaient avoir autrefois des offices tout aussi émouvants puisqu'ils étaient ceux du patriarcat de Babylone. Mais ils ont, hélas ! été latinisés. Leurs cérémonies de la semaine sainte ne sont plus que celles du missel romain traduites en syriaque et en malayalam. Cependant, souvenir nostalgique d'un passé déjà lointain, les Syro-malabars ont conservé ce geste de tremper leurs lèvres dans un liquide amer après « l'adoration de la croix ».

le prêtre syrien monte à l'autel pour y offrir le saint sacrifice, il se tourne vers ses confrères et sollicite leur pardon par la phrase rituelle : « Barek̄mor 'al šubqôno ».

Au commencement du carême et au moment où il se termine, le pontife ou le curé de la paroisse ne se contentent pas de solliciter le pardon de leurs frères dans le sacerdoce, mais, dans une vibrante allocution à tous leurs paroissiens, ils les adjurent de s'accorder mutuellement le pardon et de le leur accorder, à eux, en premier lieu, s'ils les ont tant soit peu offensés. Ils joignent le geste à la parole et trois fois se prosternent la face contre terre, suppliant qu'on leur pardonne et qu'on se pardonne mutuellement, et trois fois les fidèles répondent : « Barek̄mor 'al šubqôno ».

Cet office du pardon, comme tous les autres, comporte des psaumes et leurs 'ényôné, des chants, un sedro et son proimion, un 'etro, etc... sur lesquels nous ne nous étendrons pas.

G. — LE GRAND DIMANCHE DE LA RESURRECTION.

1) *La résurrection du Christ.*

Dans la nuit, les fidèles sont appelés à l'église pour le chant de Lilyo²⁴, par les cloches et, au Malabar plus que partout ailleurs, par les détonations des feux de Bengale. Lilyo commence vers minuit, de façon à permettre à tout l'office de s'achever à l'aube.

D'après le *Liber Festivus* de Pampakuda, l'office dit du « Zuyôho »²⁵ s'insère entre les nocturnes et Laudes,

24. « Prière de la Nuit », qui correspond à Matines et Laudes chez les Latins.

25. Mot qu'il est difficile de rendre en français. « Zayâh » signifie porter en procession, honorer une personne ou un objet en le montrant, en l'élevant. « Zuyôho » est l'action de porter en procession, d'honorer en élevant. C'est ainsi que la « bénédiction du saint Sacrement » se dit en syriaque « zuyôho » et en arabe « ziyâh ». Nous pensons que le mot français qui rend le mieux « zuyôho » serait « exaltation », pris au sens étymologique. Par extension, zuyôho signifie également funérailles ; mais nous doutons que ce soit le sens à lui donner ici.

avant le *Magnificat*. Pendant que le chœur chante le tešmešto des Défunts, l'officiant et ses assistants s'en vont derrière l'autel, enlèvent la pierre qui ferme le sépulcre, retirent la croix, la débarrassent de ses linceuls qu'ils éparpillent sur les parois du sépulcre, la revêtent d'une petite étole rouge, symbolisant la passion d'après Isaïe : « Quel est celui qui vient d'Edom, les vêtements teints de Bosrah...? » ; et la croix est portée triomphalement jusqu'au golgotha où elle reprend sa place. Le golgotha est maintenant placé en face de l'autel majeur.

Cette petite procession, symbolisant la résurrection du Christ, est suivie d'un quqliûn, d'un sedro et son proïmion, d'un qôlo et d'un bo'ûto jacobien.

Laudes reprennent là où elles avaient été interrompues et se continuent jusqu'à leur achèvement.

Mar Ivanios prescrit un ordre légèrement différent : Lilyo est terminé. Le célébrant et ses assistants quittent leurs stalles dans le chœur et pénètrent dans le sanctuaire où ils accomplissent le premier « service » de la messe, dit « service de Melchisédech ». Ils revêtent alors leurs ornements liturgiques et s'en vont vers le tombeau. Le célébrant l'encense en chantant le quqliûn « Lève-toi, ô Dieu, et disperse tous tes ennemis ». Quand il arrive au 'eqbo²⁶, « Ressuscite de la tombe dans la gloire ; tu nous donnes la vie, ô Christ, notre Dieu... », il ouvre le sépulcre, en retire la croix, l'élève bien haut et la baise. Il la débarrasse ensuite de ses linceuls, l'encense, la revêt d'une petite étole rouge et l'enveloppe d'un large voile, soit rouge, soit de couleurs chatoyantes.

Le golgotha est alors amené en face de l'autel majeur. Il est, lui aussi, drapé d'un voile rouge. Tout autour, les acolytes ont disposé des cierges en nombre et des flabelles. Le célébrant apporte la croix, la fixe sur le golgotha et

26. Les psaumes sont généralement suivis d'un 'enyôno, antienne composée de plusieurs stances ; ou d'un « krukhyo » (notamment à Lilyo), antienne composée de deux stances dont la deuxième est précédée d'un *Gloria Patri... Sicut erat...* Le quqliûn, composé de quatre versets de psaume, dans lesquels sont généralement intercalés des *Halléluyah*, est suivi d'un 'eqbo, antienne d'une seule stance, et précédée par le *Gloria Patri... Sicut erat...*

allume les deux cierges qui l'encadrent. A voix contenue, il récite le sedro, le qolo et le bo'ûto jacobien. Tous les cierges, toutes les lampes de l'église sont allumés. Les fidèles devinent ce qui se passe dans le sanctuaire sans le voir, car les voiles, généralement fermés pendant les deux premiers services de la messe, le sont restés pendant la résurrection du Christ, qui s'est intercalée entre le premier et le deuxième « services ».

Mais maintenant, les voiles s'ouvrent. Le célébrant, entouré de ses assistants et de ses acolytes, reprend la croix, l'élève très haut et chante d'une voix vibrante le message des anges : « Mes frères, je vous annonce la bonne nouvelle : le Christ est ressuscité d'entre les morts et il a vaincu ses ennemis ». Trois fois ce message retentit et trois fois le clergé et les fidèles répondent : « Nous croyons et nous confessons qu'il est vraiment ressuscité ». Les cloches sonnent à toute volée et les feux d'artifice partent à l'assaut du ciel.

Le célébrant chante alors les trois Hallélulah traditionnels qu'il fait suivre de la prière de la résurrection. La cérémonie est terminée ; et les voiles se referment sur le sanctuaire. C'est maintenant le second « service » de la messe, dit « service d'Aaron », qui continue la préparation du saint sacrifice et qui se déroule en silence, pendant que, dans le chœur, les clercs chantent Šafro qu'ils font suivre de la lecture des péripopes de l'Ancien Testament ²⁷.

2) *Exaltation de la croix et rit de la Paix.*

La préparation du saint sacrifice terminée, avant la procession de la « Petite Entrée » qui commence la messe des catéchumènes, a lieu la cérémonie de l'exaltation de

27. Ces péripopes sont celles de la messe. Leur place traditionnelle est immédiatement avant celles du Nouveau Testament. Cependant, pour abrégé l'office, certaines églises les font lire pendant le second service de préparation des oblats, service qui se fait en silence, derrière les voiles fermés.

Ces péripopes sont les suivantes : Exode, 14 : 17-23 ; — Nombres, 10 : 1-10 ; — Isaïe, 60 : 1-7 ; — Joël, 2 : 21-32 ; — Nahum, 2 : 1-8 ; — Daniel, 6 : 18-24 ; — Isaïe, 60 : 11-16.

la sainte croix. Les voiles du sanctuaire sont de nouveau ouverts. Le célébrant, ses assistants et ses acolytes se groupent devant le golgotha. L'office de l'exaltation commence selon les lignes traditionnelles : šlûto d-šurôyo : « O Dieu, toi qui es l'espoir des hommes, qui as accepté la croix pour notre salut, ainsi que la mort volontaire, toi qui nous a rendu la vie, à nous mortels, et qui, ressuscitant du tombeau, nous a ressuscités avec toi... », psaume 51 et son 'enyôno, proïmion et sedro dont le thème est la paix apportée par le Christ ressuscité ; qôlo d-qûqôyo, dont voici la première strophe : « Paix, paix à ceux qui sont loin et à ceux qui sont proches²⁸, car le Christ est ressuscité d'entre les morts ; il a rassemblé ceux qui s'étaient dispersés. Thomas a cru et Simon a été raffermi ; l'affliction et le chagrin se sont dissipés. Caïphe a baissé la tête et Sion est dans la tristesse. Marie et toutes ses compagnes jouent du tambourin. Halleluyah ! Halléluyah ! ».

La procession s'ébranle, le célébrant portant la croix du golgotha, les prêtres, en vêtements liturgiques, tenant l'un le livre des évangiles, un autre des reliques des saints, etc..., les acolytes munis de tous les accessoires des grandes processions : sonnettes, flabelles, encensoirs, flambeaux, etc... ; enfin les fidèles ayant chacun leur cierge à la main. La procession suit le parcours habituel : le tour extérieur de l'église avec arrêt devant la porte principale qui est généralement la porte occidentale, pour la lecture de l'évangile (Jean 20 : 11-18). Pendant cette première partie de la procession, les clercs et les fidèles ont chanté cet émouvant madrôšo : « O Marie, je suis le jardinier, et j'ai planté le grand paradis. O Marie, je suis la voie, la résurrection et la vie de tout ce qui vit. O Marie, j'ai subi la mort et ai été enseveli. Ne t'approche pas de moi, je monte vers mon Père. Va maintenant et annonce aux apôtres que je suis ressuscité du tombeau dans la gloire ».

Après ce chant de l'évangile, d'autres qôlé sont exécutés pendant que le tour extérieur s'achève. En rentrant dans l'église, de nouveau le madrôšo « O Marie » retentit.

28. Ephésiens, 2 : 17.

Les clercs et les fidèles reprennent leurs places pour écouter la lecture des leçons de l'Ancien et du Nouveau Testaments : Lévitique, 23 : 26-32 ; — Michée, 7 : 8-13 ; — Isaïe, 57 : 19-20 + 60 : 17-22 ; — I Pierre, 5 : 5-14 ; — Romains, 16 : 1-27 ; — Jean, 13 : 34-35 ; — Matthieu, 28 : 8-15²⁹.

Pour l'exaltation proprement dite de la croix, nous suivrons l'ordre décrit par le *Liber Festivus de Pampakuda*. Le célébrant, portant toujours la croix du golgotha, se tourne successivement vers les quatre points de l'horizon, Orient, Occident, Septentrion et Midi, récitant chaque fois une prière dont une partie est secrète et l'autre ekphorétique appelée « proclamation, maz'qonîto ». A chacune de ces prières, les fidèles répondent par trois Kyrie eleison.

De nouveau le célébrant se tourne successivement vers les mêmes points élevant à chaque fois très haut la croix et chantant le trisagion antiphoné décrit à la procession des Palmes :

V/ Toi que servent les anges,

R/ Tu es saint, ô Dieu.

V/ Toi que bénissent les chérubins,

R/ Tu es saint, ô Fort.

V/ Toi que sanctifient les séraphins,

R/ Tu es saint, ô Immortel, toi qui es ressuscité de la tombe dans la gloire, aie pitié de nous³⁰.

Un baiser de paix spécial conclut la cérémonie de l'exaltation de la croix. Si l'évêque est présent, il prend la croix, la baise et en bénit le peuple, puis donne le baiser de paix. S'il n'y a pas d'évêque présent, c'est le célébrant qui donne le baiser de paix ; il baise l'autel, la croix du golgotha et le livre des évangiles et se tient devant le golgotha. Les prêtres viennent alors baiser la main du célébrant. L'un des acolytes fait de même et transmet le baiser de paix aux autres acolytes par l'atouchement des

29. D'après le *Liber Festivus* : Jean, 13 : 34-35 + 14 : 27 + 15 : 11-15 + 15 : 17-19.

30. Voici une nouvelle preuve, s'il en fallait encore une, que les Syriens n'adressent pas le trisagion à la sainte Trinité, comme leur en faisaient le reproche les Byzantins, et même le synode de Charfet (!), mais bien au Verbe incarné.

main. Le dernier de ceux-ci descend dans la nef et le transmet à celui des hommes et à celle des femmes qui se tiennent le plus près du chœur. Ceux-ci le transmettent à leurs voisins et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les fidèles présents l'aient reçu.

Pendant ce temps, les fidèles chantent le magnifique qôlo, commentaire du « Pax vobis » dit par le Christ le soir de sa résurrection : « Paix à l'autel ! Paix à la croix ! Paix au saint tombeau ! Paix à l'évangile ! Avec lui (le Christ) *paix* à l'assemblée des saints, aux prêtres, aux diacres et à tous les enfants de l'Eglise... ».

La cérémonie de l'exaltation de la sainte croix, que les livres liturgiques, et le Vaticano siro 51, appellent « Rit de la Paix », est terminée.

La messe, interrompue après la préparation des oblats, reprend avec la « ma'nîto d-qûrôbo » (l'antienne de l'Oblation), la fameuse hymne 'O Μονογενής chantée pendant la procession de la « Petite Entrée ».

Il n'y a rien à signaler au sujet de cette messe, sauf que, pour la première fois depuis le dimanche des Rameaux, la prière de la paix, première prière de l'anaphore syriaque, est récitée et le baiser de paix, supprimé pendant la semaine sainte, est donné.

3) *Vénération de la croix.*

Les voiles se sont refermés sur le sanctuaire quand le célébrant a prononcé sur les fidèles la formule de congédiement. Ils s'ouvrent de nouveau après les ablutions, mais pour quelques instants seulement, le temps de laisser passer les clercs et le célébrant. Celui-ci a quitté ses ornements liturgiques. Il est revêtu de la Jubba et de l'étole. Il reprend la croix fixée sur le sommet du golgotha et la dépose sur la table qui a servi maintes fois aux cérémonies du Vendredi-Saint et qui est placée, pour la circonstance, soit dans le chœur, soit au haut de la nef. Près de la croix, se trouvent également le livre des évangiles et des reliques.

Le célébrant encense la croix, en alternant un quqliûn avec les clercs, et vient y déposer un baiser. Les prêtres, les clercs, les acolytes, et tous les fidèles présents viennent à leur tour vénérer le bois sacré, pendant que le chœur

chante cette sùgito : « Réjouissez-vous, peuples, réjouissez-vous, a dit Marie ; mon fils est ressuscité de la tombe et monte vers son Père... ».

C'est donc bien la joie et la paix de Pâques que chantent les textes liturgiques de l'Eglise d'Antioche pour la fête des fêtes. Sans doute, la croix continuera-t-elle à présider aux cérémonies, mais c'est la croix sans crucifix, la croix triomphante, instrument de notre rédemption, la croix que l'on voit encore briller dans les mosaïques de certaines églises de Rome.

Ce culte de la croix est certainement un héritage de la première Eglise de Jérusalem. Il constitue l'une des traditions auxquelles les Syriens des deux rites, oriental et occidental, restent les plus attachés. Les premiers missionnaires européens entrés en contact avec les Syriens du Malabar avaient été frappés par la dévotion très grande que ceux-ci avaient pour la croix.

Nous n'avons pu assister qu'une seule fois aux offices de la semaine sainte célébrés selon le rite syrien d'Antioche. Mais ce souvenir est resté gravé profondément dans notre mémoire et dans notre cœur. Le réalisme avec lequel étaient évoqués les derniers jours de Jésus sur la terre est bouleversant ; la piété qui animait ces foules indiennes est émouvante. Jamais nous n'avons senti aussi vivement la présence de la sainte Eglise et de son divin Epoux au milieu de ces chrétiens restés simples comme les enfants que Jésus aimait, simples dans leurs expressions, simples dans leurs dévotions, simples surtout par la confiance qu'ils manifestent envers leur divine Mère. Jamais nous n'avons mieux compris combien le rite d'Antioche était proche du passé chrétien, proche de la première communauté chrétienne de Jérusalem.

E.R. HAMBYE, S.J.

Kurseong, Inde.

LA PORTÉE DE L'OBLIGATION A L'OFFICE DIVIN CHEZ LES MARONITES

Lorsque je soutenais ma thèse de doctorat, en juin dernier (1957), à Rome, les 558 canons de la « *Cleri Sanctitati* » avaient été déjà promulgués par le Saint-Père, mais non encore publiés. Leur publication au monde catholique n'eut lieu que dans les *Acta Apostolicæ Sedis* du 15 août suivant (année et vol. 49°).

Le schéma du canon correspondant au 135 du *CJC*. m'avait été communiqué par concession bénévole de l'autorité compétente, cependant sa rédaction définitive, telle qu'elle apparaît dans le canon 76 de la nouvelle discipline, devait me réserver deux surprises particulières :

« *Clerici in subdiaconatu vel in majoribus ordinibus constituti, exceptis iis de quibus in can. 157, 158, obligatione tenentur divinum officium publice vel privatim persolvendi iuxta præscripta iuris particularis*¹ ».

L'imposition de l'obligation à la récitation de l'office divin même aux sous-diacres — par analogie avec la discipline latine — constituait à vrai dire une innovation à laquelle on pouvait s'attendre à partir du moment où, dans la discipline du mariage oriental (can. 62), on attribua au sous-diaconat « *æque ac maioribus ordinibus* » le pouvoir de dirimer le mariage.

1. « Les clercs élevés au sous-diaconat ou aux ordres majeurs, exceptés ceux dont il est question dans les canons 157 et 158, sont tenus de satisfaire à l'obligation de l'office divin en public ou en privé, selon les prescriptions du droit particulier ».

L'obligation ainsi étendue — pour harmoniser les lois de l'Orient avec celles de l'Occident — recevait cependant, à l'avantage des positions que nous avons défendues, une certaine restriction par la formule « *iuxta præscripta iuris particularis* ». Pratiquement donc notre thèse reprenait toute sa valeur et la portée de toute l'obligation imposée aux clercs était remise en discussion au niveau de la réalité et des conditions pratiques des « *præscripta iuris particularis* » en Orient, spécialement chez les Maronites.

Il serait très utile que nous reprenions ici l'étude comparative de tous les schémas proposés depuis le concile du Vatican jusqu'à la veille de ce 15 août 1957, concernant l'éventuelle codification de l'obligation à l'office divin chez les Orientaux. Mais, pour ne pas prolonger cet article, nous préférons renvoyer à notre thèse ceux qui s'y intéresseraient.

Qu'il nous soit permis seulement de rappeler ici les schémas suivants qui serviront indirectement à illustrer la situation juridique et pratique de l'office divin oriental, — la situation de l'office maronite ne pouvant ressortir entièrement qu'après l'énoncé des critiques internes des passages relatifs du Synode libanais, confrontés (= critique externe) avec les éléments de la législation respective orientale en général.

Et d'abord le schéma du Concile du Vatican, non pas certes celui connu sous le titre de schéma préparatoire, mais l'autre plus méconnu, du secrétaire de la Commission conciliaire « *pro rebus Orientalium* ». A notre grand regret, en effet, nous avons constaté qu'aucun des auteurs contemporains traitant *ex professo* de l'obligation à l'office divin n'ait cru nécessaire de reconsidérer les étapes des actes du concile du Vatican selon ce qui est rapporté dans le tome 53 de la collection Mansi-Petit-Martin !

La discussion sur les trois chapitres du « *De vita et honestate clericorum* » avait débuté le 25 janvier 1870 en session plénière des Pères. Elle dura plusieurs jours et servit à faire ressortir aux yeux des participants qu'il ne s'agissait pas tant d'imposer des cadres sévères à la vie des clercs que de leur montrer les motifs qui justifiaient les obligations et les limitations qu'on leur imposait.

Avec les difficultés soulevées par plusieurs Pères, le schéma préparatoire a été remis « ad deputationem pro rebus disciplinæ ecclesiasticæ »².

Et voici le texte élaboré par la dite commission sous le titre de « decretum proponendum » :

« Etsi a primæva ecclesiæ ætate, sacerdotes imprimis et majoris ordinis clerici sacrificium labiorum atque hostiam laudis assidue Deo persolvere consueverint in psalmis, hymnis, et canticis; frigescere tamen caritate falsa apud nonnullos alicubi subrepsit opinio, non teneri illos ad statam divinarum laudum celebrationem, quæ postea in divinum officium nuncupata est, nisi in ecclesia tantum vel quando sanctum Missæ sacrificium sunt celebraturi, vel si aliquo potiantur ecclesiastico beneficio.

« Quam falsam opinionem pravumque abusum eradicare volentes, sacro probante concilio declaramus atque edicimus omnes et singulos clericos in majoribus ordinibus constitutos, necnon minores etiam clericos, si aliquo gaudeant ecclesiastico beneficio, obligari sub gravi culpæ reatu ad integram, quotidianam sive publicam sive privatam recitationem divini officii, juxta formam quæ in singulis ritibus probata ac recepta est.

« Illud autem reverenter, distincte ac devote persolvant, quo et sibi et christiano populo cœlestis gratiæ dona a Deo impetrent et, in divinis laudibus persolvendis, angelicis choris digne consocientur... »³.

2. Cfr. Concilii Vaticani Acta, in Mansi : *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 53, p. 700.

3. « Quoique, dès les premiers temps de l'Eglise, les prêtres, en tout premier lieu, et les clercs des ordres majeurs étaient habitués à s'acquitter assidûment, envers Dieu, du sacrifice des lèvres et de l'hostie de louange, par les psaumes, les hymnes et les cantiques, une opinion erronée se glissa quelque part à cause du refroidissement de la charité chez certains qui ne se croyaient pas tenus à cette célébration régulière des divines louanges dénommées plus tard « office divin », si ce n'est à l'église, ou quand ils ont à célébrer le saint sacrifice de la messe, ou s'ils jouissent de quelque bénéfice ecclésiastique.

Désirant donc détruire cette fausse opinion et déraciner ce regrettable abus, nous déclarons et proclamons, avec l'approbation du Saint Concile, que tous les clercs constitués dans les ordres majeurs, ainsi que les clercs mineurs qui jouissent de

Ce « *decretum proponendum* » élaboré après la séance plénière des Pères du Concile, a donc sur celui du schéma préalable l'avantage de figurer au moins comme le résumé et l'écho de leur pensée — officieuse, — puisque pour les circonstances historiques bien connues, il n'a plus été ni proposé de fait, ni approuvé dans une assemblée conciliaire.

En face de la technique de la codification à laquelle nous avons été habitués après la proclamation du *Codex Juris Canonici*, on doit cependant lui reprocher non seulement le ton polémique de sa rédaction, mais aussi l'atténuation des propositions des Pères qui avaient sollicité un préambule à ce décret. Leur vœu n'a été exaucé qu'en partie.

En plus, l'inclusion de l'obligation provenant du seul bénéfice ne satisfait point l'objectif que l'on se proposait par ce décret visant l'obligation « *ex ordine sacro* », « *que profluit ex intima natura status sacerdotalis* »⁴.

Le Code de 1917 a nettement séparé ces deux données, consacrant à la première le canon 1475 et, à la seconde, le canon 135, tout en évitant dans les deux cas l'expression plus moralisante que juridique « *sub gravi culpæ reatu* ».

Par contre, cette nouvelle rédaction du décret schématique initial offrait en son temps deux notes de progrès :

D'abord le principe acquis de la nécessité d'un préambule justifiant l'obligation énoncée par le Concile dans le décret-futur qui aurait dû être connoté plutôt par la *doctrine théologique* que par les données de l'histoire et de la tradition, comme le faisait en réalité la commission spéciale en question.

quelque bénéfice ecclésiastique, sont tenus, sous peine de faute grave, à la récitation intégrale et quotidienne, soit publique soit privée, de l'office divin, selon la forme approuvée et reçue dans chaque rite. Qu'ils s'en acquittent donc respectueusement, distinctement et dévotement, de façon à attirer sur eux et sur le peuple chrétien les dons de la grâce céleste de Dieu, et s'associent ainsi dignement aux chœurs angéliques en satisfaisant aux louanges divines... » Cfr. *op. cit.*, tome 53, p. 732.

4. « ...qui découle du plus intime de l'état sacerdotal ». Cfr. l'Allocution de l'Archevêque de Strigonia, *Concilii Vaticani Acta*, loc. cit., tome 50, p. 530 passim.

Mais la note où le progrès saute le plus aux yeux, c'est celle de la limitation implicite que la situation des Orientaux requérait dans un pareil décret: « *juxta formam quæ in singulis ritibus probata ac recepta sit* ».

Ici on touche du doigt le point névralgique du problème de l'obligation de l'office divin. Le fait que le schéma initial du décret déterminât l'office divin dans des bréviaires qui n'existaient point et difficilement pouvaient exister dans un avenir prochain, — et ce, en négligeant toute autre manière de venir à l'encontre de cette obligation d'après les coutumes établies⁵ — avait seconé les consciences pastorales des évêques orientaux ; car l'office divin, selon ses précédents historiques dans les « églises » (— non dans les monastères —) en Orient, n'était pas lié inévitablement à une demeure ou à un temps fixe : il n'était pas une « *actio per se stans* ». Il constituait plutôt une manifestation de la vitalité ecclésiastique, et il pouvait s'identifier tantôt avec les parties préparatoires et finales ou euchologiques de la Messe, tantôt avec celle qui précède la distribution « *adstante communitate* » des autres sacrements, tels le baptême, le mariage, le viatique, l'extrême-onction ; mais à défaut de ces « *opus sacramentale* », on célébrait l'office prévu pour la férie. Celui qui avait pris part à l'une ou à l'autre de ces « fonctions » n'était plus obligé en bonne logique de reprendre, dans le laps de temps concomitant de la journée, les offices indépendants : car il avait accompli son devoir de participer à « l'office divin ».

Naturellement, comme toute loi coutumière de ce genre, elle laissait la porte ouverte aux abus ; mais le principe d'où découlait par raisonnement vital cette opinion d'ordre pratique était juste.

Les opinions abusives, — telle l'opinion qui rattachait le principe même de l'obligation de l'office divin à l'éven-

5. Un pontifical, une liturgie quelconque durant en moyenne trois à quatre heures n'équivaudraient-ils point à un office divin suffisant pour la journée ? Ce qui est à l'époque moderne une rareté remarquable était très souvent — surtout pour les Byzantins — un « *onus diei* » à certaines époques de l'année !

tualité de la Messe ou à l'usufruit d'un bénéfice — ne manquèrent pas de ressortir plus qu'il ne fallait, se mêlant ainsi sur le tapis des discussions conciliaires avec les justes restrictions des évêques orientaux, et compromettant aussi la valeur des opinions orthodoxes qu'ils avaient émises ⁶.

Ce qui leur attira la foudre de certains intransigeants. En fait, dans la perspective des évêques orientaux, le nombre des Heures canoniques réunies dans un bréviaire à réciter quotidiennement « sub gravi », constituait une séparation effective et violente entre la vie sacramentaire et pastorale des prêtres — séculiers orientaux — et la nouvelle obligation privée, c'est-à-dire entre la *célébration* des offices et la *récitation de l'office*.

Dans les termes de son exposé, cette obligation se présentait donc comme une nouveauté pour la mentalité orientale, quoique la pratique de la récitation privée par de *pieuses* personnes ne leur ait pas été entièrement inconnue.

Pour se rendre compte de la vraisemblance de nos déductions autour de la mentalité orientale et de l'opinion orthodoxe des Pères orientaux du Vatican, il faudrait se référer aux deux questions et réponses du Votum préparé par la Commission « relativa alle Chiese Orientali pel futuro Concilio Ecumenico » en décembre 1868 :

1. — « *An declarandum sit clericos ritus orientalis in sacris ordinibus constitutos, tum sæculares tum regulares, teneri sub gravi ad recitandas quotidie sive publice sive privatim horas canonicas?* »

2. — « *Quatenus affirmative: quid præscribendum ut congrua Orientalibus suppetant Breviaria?* »

Responsum: Ad I^{um}: Quoad præteritum, non esse interloquendum. Quoad futurum, juxta votum seu affirmative.

Ad II^{um}: Provedebitur quando sermo erit de promovendo examine et publicatione librorum liturgicorum ⁷ ».

6. Cfr. l'intervention conciliaire de Papp-Szilagy, Conc. Vat., coll. cit., t. 50 p. 545 ss.

7. « Faut-il déclarer que les clercs de rite oriental constitués dans les ordres sacrés, tant séculiers que réguliers, sont tenus

Il aurait été donc intéressant de savoir comment le Concile du Vatican se serait comporté à l'égard des « congrua Orientalibus Breviaria suppeditanda ». Mais les séances n'arrivèrent pas malheureusement jusqu'à pouvoir préciser cette problématique qui rentrait — selon le vœu de la commission pour les affaires orientales — dans le domaine des sessions pour « les livres liturgiques ».

En fait, ce qui était en jeu pour les Orientaux ne correspondait pas entièrement aux expressions juridiques qu'on voulait nuancer dans le décret conciliaire sur la base de :

« exploratum est erroneas doctrinas ea super re apud eos circumferri; scilicet teneri tantummodo ad publicam in choro officii recitationem, præsertim cum sacrum missæ sacrificium sunt celebraturi; latinos vero eatenus officio persolvendo obstringi, quatenus beneficiis fruuntur »⁸.

Le principe de l'obligation des clercs, en tant que tels, à l'office divin a été depuis toujours mieux conservé et

sous peine de faute grave à réciter tous les jours, soit en public soit en privé, les heures canoniales ?

Et si la réponse est affirmative, que faut-il prescrire pour que les Orientaux aient à leur disposition des bréviaires appropriés ?

Réponse : à la première question : Rien à débattre pour ce qui regarde le passé. Quant au futur, selon le vœu exprimé, ou affirmativement ;

à la seconde question : On y pourvoira quand on parlera de la nécessité d'examiner et de publier les livres liturgiques. « Cfr. le Votum manuscrit conservé à la Bibl. de l'Athénée du Latran, Rome, côte 27/E/1 : « Commissione relativa alle Chiese Orientali pel futuro Concilio Ecumenico » Voto-décembre 1868. La Collection en question semble avoir appartenu à un membre de cette commission.

8. « On a constaté que des doctrines erronées se colportent parmi eux sur cette question à savoir qu'ils sont tenus à la récitation publique et officielle dans le chœur, et surtout lorsqu'ils ont à célébrer le Saint Sacrifice de la Messe, alors que les Latins ne sont tenus de s'acquitter de l'office que dans la mesure où ils jouissent de bénéfices ». Cfr. *Mansi, op. cit.*, t. 53, p. 732.

défendu en Orient⁹ et l'on ne devrait donc pas mettre en doute — sur le niveau des principes et de la doctrine — que les Orientaux ne l'aient admis pleinement.

Seulement, dans la pratique et à cause des circonstances adverses, ce principe ne pouvait aboutir en Orient à sa mise en exécution aussi facilement qu'il l'avait été en Occident. La difficulté pour les Orientaux était, et elle reste encore de nos jours, valide, non certes contre l'obligation de l'office divin, mais contre le « quotidien et intègre » d'un bréviaire inexistant, contre le nombre septenaire de ses Heures plus monacales qu'ecclésiastiques, et contre la *récitation* au lieu de la *célébration* des offices.

C'est ainsi que dans l'appréciation des difficultés suscitées par les Orientaux de tout temps, l'on n'a pris en considération — c'est notre impression personnelle — que les mauvaises raisons seulement, celles qui sont mal fondées ; tandis que les bonnes raisons qui auraient amené à l'éclaircissement du problème et de ses difficultés ont été confondues !

Nous survolons dans cet article les propositions, schémas de canons et autres essais d'amélioration technique d'une éventuelle loi codifiée sur l'obligation de la récitation de l'office divin — points étudiés largement dans notre thèse — pour ne rappeler ici que leur quintessence dans la formule que nous avons modestement proposée et qui était ainsi conçue :

« Canon n° 9, § 1. — *Omnes clerici in majoribus ordinibus constituti tenentur ad divinum officium quotidie satisfaciendum, juxta suum morem proprium et consuetudines uniuscujusque ritus.*

§ 2. — *Officium de quo in § 1° determinandum est quoad materiam recitationis privatæ (breviaria, libri liturgici), per leges diœcesanas aut per præcepta unicuique rituali disciplinæ propria, et ab unaquaque suprema ritus auctoritate congrue ferenda*¹⁰ ».

9. Cfr. le décret de Justinien : « nocturnas et matutinas et vespertinas preces canant... quod clericorum est ». *Codex Justin.* lib. I, tit. III, 41 (42) n° 24-29, édit. KRUEGER, tom. II, p. 28.

10. Canon N.N. § 1 : « Tous les clercs constitués dans les ordres majeurs sont tenus de s'acquitter quotidiennement de

Les conséquences d'ordre juridique et pratique compenseraient abondamment l'inconvénient que comporte notre second paragraphe.

Effectivement, nous nous trouvons désormais en face du canon 76 de la « Cleri Sanctitati » du 2 juin 1957 qui n'a repris presque en rien ni le canon 135 du *C.J.C.*, ni le schéma du canon 135 du « redigendus codex orientalis » publié ad usum privatum par la Commission pour la Codification canonique orientale.

Nous n'y lisons plus ni le « quotidie horas canonicas », ni le « integre recitandi », ni le « secundum proprios et probatos liturgicos libros » (du *C.J.C.*), ni le « juxta præcepta propriæ disciplinæ » (du schéma préparatoire) ; mais l'inclusion explicite des « clerici in subdiaconatu » à l'obligation de « publice vel privatim persolvendi officium divinum » selon les prescriptions du « droit particulier ».

Il ne serait pas sans utilité de remarquer le parallélisme différentiel :

Præscripta juris particularis = *præcepta propriæ disciplinæ* ; car dans la formule proclamée les prescriptions du droit particulier ne devraient plus laisser libre cours aux coutumes *extra jus* et aux opinions simplement erronnées d'où qu'elles prétendent provenir.

C'est exactement ce qu'il faut appliquer à la situation juridique de l'office divin dans l'Eglise maronite. Notre thèse d'ailleurs n'avait pas d'autre but plus important que celui-là.

Les prescriptions du droit particulier des Maronites peuvent se présenter à nous sous trois formes principales : d'abord et avant tout dans le Synode du Mont-Liban de 1736 ; mais en plus, et lorsque la législation synodale s'avère actuellement déficiente, l'on doit s'adresser à la législation et traditions pré-synodales.

l'office divin selon les coutumes et les habitudes du rite d'un chacun ».

§ 2 : « L'office dont il est question dans le § 1 doit être déterminé quant à la matière de la récitation privée (bréviaires ou livres liturgiques) par des lois diocésaines ou par des préceptes propres à chaque discipline rituelle édictée à propos par l'autorité suprême de chaque rite ».

Tout le monde sait que les discussions sur le fond et la forme du Synode libanais n'ont jamais cessé depuis sa réunion, surtout si l'on tient compte des trois cent et quelques divergences, variantes et additions entre le texte arabe et sa soi-disant version latine¹¹.

Nous en avons fait abstraction — autant que possible — dans notre thèse, mais nous avons tenté en échange d'interpréter dans la ligne de ceux qui acceptent l'ensemble des lois de ce synode — et non seulement certains détails favorables — la force obligatoire dont le législateur a eu l'intention de corroborer ces statuts au sujet de l'office divin.

Le synode est divisé en quatre parties intitulées par les matières principales dont elles traitent : 1° de doctrina fidei ; 2° de sacramentis ; 3° de clericis ; 4° de ecclesiis, monasteriis et scholis.

Il arrive donc qu'un chercheur aille demander à la 2^e ou à la 3^e partie la réponse sur l'obligation de l'office divin prévue par le synode, sans se soucier de ce que pourraient contenir la 1^{re} ou aussi la 4^e partie du même synode comme données restrictives ou conditionnelles à ce propos.

Tous les auteurs, tant latins que maronites, qui jusqu'ici ont touché occasionnellement ce thème, ont succombé à cet écueil !

Or, quiconque a connu les précédents historiques des éditions du bréviaire syro-maronite à Rome (surtout celui de 1731) doit se douter au moins que la première partie du Synode devait contenir les dispositions de base pour mettre de l'ordre dans la situation créée à cette époque-là.

Les autres parties synodales (la 2^e et la 3^e en particulier) auraient donc supposé l'immédiate réalisation des objectifs visés par ces dispositions fondamentales. En effet, la perfection et la stabilité nécessaires à une collection de lois requéraient de l'assemblée synodale qu'elle procède plus loin et décide les dispositions permanentes, de concert

11. Cfr. Voto del Consultore Rev^{mo} P. Agostino GIASCA O.S.A. sulla discrepanza dell'araba dalla latina edizione del sinodo libanese del 1736... Ponzona del 26 giugno 1883. Archives de la Congrégation Orientale, Rome.

avec d'autres transitoires qui assureraient dans l'avenir l'exécution des premières, dont les modalités auraient été ainsi prévues d'avance et déterminées concrètement par le Synode lui-même.

Nous avons de notre côté bien déclaré que le problème de l'obligation à l'office divin chez les Orientaux — et donc chez les Maronites — ne dépendait pas tant de savoir si on était tenu à un office (communautaire ou au moins privé), que de déterminer en concret les livres requis pour ce genre d'office, et de les mettre à la disposition des intéressés lors même que ceux-ci se trouveraient loin des gros in-folios dont se servait la communauté dans les églises, ou encore éloignés de la communauté elle-même.

Ce qui signifie en d'autres termes qu'il fallait, en vue d'une récitation privée de l'office divin, accommoder à nouveau les livres des offices pour en faire un « Bréviaire réformé », et le distribuer après publication conforme à l'original, pour que la loi qui y oblige puisse atteindre tous les sujets visés par elle.

Or le bréviaire édité en 1731 et si souvent réédité par la suite, ne peut être considéré que comme la contrefaçon de celui qu'a voulu la réunion synodale de 1736.

C'est cette édition assémanienne, d'ailleurs illégitime, qui avait motivé le mécontentement général avant le synode, et avait causé l'insertion du n° 5 du III^e chap. de la première partie du Synode, et ce, en augmentant les privilèges du patriarche maronite d'une concession qui venait d'être retirée à tous les patriarches d'Orient et d'Occident presque à cette même époque¹² :

« Item deligat una cum Episcopis Revmus Dominus Patriarcha viros idoneos qui officia ecclesiastica recognoscant, omniaque in unum corpus redigant, Missale sc... Officium feriale, de tempore et sanctorum totius anni... quæ approbari debent primum... deinde typis evulgari, perque ecclesias, monasteria ac dioceses iusto constituto pretio distribui, sublatis e medio cæteris omnibus... »

« Qui secus fecerit, etiamsi episcopali dignitate fulgeat,

12. Cfr. D. Bouix, *De Jure Liturgico*, Parisiis, 1853, pp. 200-206. Item : Ph. Oppenheim, *Institutiones systematico-liturgicae*, Marietti, Rome, 1939-40, tome II, pars III, pp. 234-241.

noverit se præter censuras... in recitandis horis canonicis muneri suo nequaquam satisfacere...¹³ ».

Tous les assistants et les participants avaient compris par là et admis l'imminente édition réformée et refondue de tous les livres liturgiques, et la condamnation implicite de recueils d'initiative privée.

Complément indispensable du passage précédent, voici celui qui rapporte l'un des plus rares privilèges du patriarche maronite :

« Solus patriarcha jurisdictionem habet super ritus ecclesiasticos sui patriarchatus, ita ut Rituales, Pontificales et Missales libros aliosque divinarum officiorum codices, ipse recognoscere et emendare valeat, aut novum officium inducere vel aliquid vetus emendare... Ritus denique augere vel minuire, dummodo tamen ejus substantia servetur, idque cum concilio Episcoporum doctorumque virorum fiat¹⁴ ».

Ce privilège qui a résisté théoriquement plus de 200 ans, passera bientôt à l'histoire car le canon 279 de la Cleri Sanctitati a retiré ce droit de la compétence de tous les patriarches, le maronite non excepté, en décidant :

13. « Que le Rév.me Seigneur Patriarche, de concert avec les évêques, délègue des hommes capables pour reviser les offices ecclésiastiques et les réduisent en un seul volume, à savoir le Missel..., l'Office ferial, celui du temporal et des saints de toute l'année... Ceux-ci devront être approuvés d'abord, puis imprimés et distribués aux églises, aux monastères et aux diocèses à un prix équitable, non sans en avoir retiré auparavant tous les autres livres... ».

« Que celui qui aura agi autrement, même revêtu de la dignité épiscopale, sache qu'en plus des censures qu'il encourt..., il ne satisfait point à son obligation de réciter les heures canoniales ».

14. « Seul le patriarche a la juridiction sur les rites ecclésiastiques de son Patriarcat au point qu'il peut réviser les rituels, pontificaux, missels et autres livres qui contiennent les offices divins, ou introduire un nouvel office, ou corriger quelque ancien, ou augmenter ou réduire le rite, pourvu qu'il en conserve la substance et qu'il fasse cela d'accord avec l'assemblée des évêques et des hommes doctes ». Cfr. Acta Syn. Montis Libani, pars III, cap. VI, n° 2.

« Prima autem textuum liturgicorum approbatio Sedi apostolicæ reservatur ¹⁵ ».

D'autre part, les passages de la 2^e partie (ch. XIV, 34) et de la 3^e partie (ch. I, 13), cités d'ailleurs comme « fontes » pour le canon 76 oriental (de Personis), ne représentent pas des arguments apodictiques. En effet, le passage de la première partie se base sur un texte du livre de la Direction.

Celui de la 3^e partie, tel que nous le lisons, prouve bien peu en pratique ; car si l'on se rappelle qu'avant d'imposer aux clercs les offices nocturnes et diurnes à réciter chez eux — éventuellement — le synode venait précédemment de décider : « Unusquisque clericus libros habeat ad exercitium sui ordinis necessarios », alors l'obligation de principe reste, mais sa mise en pratique est volatilisée par la condition suspensive des « libros habendos » !

Ajoutons-y le passage suivant de la 4^e partie et nous nous convaincrions que l'intention du législateur était vraiment de doter d'abord tout clerc maronite des livres liturgiques nécessaires « réformés par des érudits et docteurs » et approuvés par la hiérarchie maronite, sans quoi l'obligation nouvelle ne tiendrait pas :

« In majoribus autem ecclesiis et monasteriis, inducendus est usus ut unusquisque loco suo stans librum præ manibus teneat: indecorum enim esse ingentem clericorum vel monachorum multitudinem inconfuse et inordinate ad Lectorile convenire ut ex uno codice omnes cantent ¹⁶ ».

Et voilà que la théorie de la loi synodale (en 2^e partie)

15. « La première approbation des textes liturgiques est réservée au Siège Apostolique ».

16. « Dans les grandes églises et dans les grands monastères, il faut introduire l'usage que chacun reste à sa place et tienne son livre à la main. Il est en effet désagréable de voir un grand nombre de clercs ou une multitude de moines assemblés pêle-mêle et sans aucun ordre autour du lutrin pour chanter tous, en suivant dans un seul livre ». Ibidem, pars IV, cap. V, n° 6.

vient se heurter en fait à la réalité de la situation : le bréviaire auquel on obligeait, le livre que « unusquisque clericus præ manibus teneat, et ab unoquoque clerico necessario habendus » n'existait pas encore, et n'a point été réalisé jusqu'à nos jours.

Que l'intention du législateur fût d'imposer une obligation individuelle corrélativement à l'ordonnance d'un nouveau bréviaire accommodé, cela ressort non seulement du fait de la « magna moles librorum » en usage pour les offices communautaires, — donc impossible de les imposer pour la récitation privée —, mais aussi de la condamnation implicite de toute édition ou collection ou copie non conforme exécutée arbitrairement à partir de celle faite par J. S. Assémani en 1731, à Rome, de façon illégitime.

Obligation conditionnée donc par la réorganisation, réforme et publication d'un bréviaire ad hoc. Aussi les clercs maronites *in sacris*, en l'absence actuelle d'un tel bréviaire, ne devraient pas se considérer obligés *in concreto* par une loi conditionnée par la récitation d'un autre bréviaire que celui que la loi semblait vouloir exclure de l'usage commun, c'est-à-dire le bréviaire assémanien. Nous ne nous arrêterons pas, certes, à cette première conclusion.

Mais revenons à l'analyse des textes du livre de la Direction. Malgré tout le respect que nous devons envers ce monument de notre histoire maronite, il nous faut absolument mettre en relief, en ce qui concerne notre sujet, deux sources d'équivoques motivées par la lecture du canon 18 (= chap. XVIII de l'éd. Fahed), tel qu'il est rapporté dans l'ordonnance synodale de 1736. A cette époque, le livre de la Direction (Kitaboul-Houda) était très peu connu, mais en tout cas, la croyance commune voulait l'élever au rang de collection canonique pour l'entière nation maronite.

D'abord la critique littéraire du passage choisi par Assémani et inclus dans les actes du Synode libanais nous montre suffisamment sa dépendance des influences monacales, ainsi que tout l'ensemble du livre de la Direction. Dans sa forme arabe, il se ressent trop de la construction maniérée d'un style coranique et, en conséquence, nous le considérons interpolé ou au moins remanié.

Connu par tout le monde, par l'édition qu'en a faite

P. Fahed, en 1935, le contexte du chapitre XVIII, négligé par Assémani, laisse entrevoir que les ascètes et leurs imitateurs seuls s'obligeaient en fait aux sept heures canoniques quotidiennes.

En plus le chapitre V° du même livre, n'indique que trois heures canoniques quotidiennes pour le clergé séculier. Qu'il nous soit permis d'en rappeler ici seulement les deux phrases catégoriques suivantes :

« Quant à la prière de la nuit, elle est un précepte particulier à tous les moines, archevêques, évêques et ermites ; et aussi à tout porteur de l'habit monacal (litt. = capuchon) : pour eux, c'est un précepte qu'il n'est pas licite de négliger ».

« ...Quant aux séculiers tous avec les prêtres qui se trouvent dans l'état matrimonial il leur est permis (ou conseillé ?) de célébrer la prière nocturne s'ils le peuvent... ».

« ...Toutes ces trois heures (= tierce, sexte et none) sont particulières aux moines demeurant dans les monastères et les cellules, ainsi qu'à tout porteur d'habit monacal ; elles constituent une surcharge aux prières imposées au reste des fidèles ¹⁷ ».

Il est vrai qu'autrefois la grande majorité du clergé maronite était constituée par les moines, les autres prêtres vivant dans l'état matrimonial. Cependant la valeur testimoniale et déclarative de ces extraits n'en sort que renforcée à l'avantage de la discipline explicite des Maronites autour du problème de l'obligation à l'office divin depuis le moyen âge.

Nous faisons grâce au lecteur, des autres remarques et critiques à propos de la valeur et portée de ces constitutions maronites d'après le Synode de 1736, et du reste de la législation pré-synodale.

En plus de la revalorisation des textes du livre de la Direction, la confrontation avec les disciplines anciennes des Eglises syriennes, telles les malabare, chaldéenne, nestorienne, et jacobite fait retenir comme plus usuelle l'imposition des seules trois heures canoniques, et mieux fondée dans la *haute tradition*.

De fait, les documents officiels et particuliers que

17. Kitabou-l-Houda, édit. P. Fahed, Alep, 1935, p. 64.

nous avons retrouvés soit dans les archives de la Propagande, soit dans les recueils des relations et protestations de l'époque, sont tous d'accord pour bannir de l'usage le bréviaire publié par initiative de Assémani. Patriarche et Clergé se montrent d'accord avec le légat patriarcal à Rome pour rejeter catégoriquement le bréviaire de 1731 et les moines eux-mêmes, d'abord favorables entièrement à l'édition faite par Assémani qu'ils adoptèrent et propagèrent de suite, nous les voyons en 1740 y renoncer ouvertement, dans leur chapitre général de Louaizéh où ils se déclaraient prêts à se conformer « iis breviariis... divinisque officiis... quae pro nostra Natione a Sancta Sede vel a Rev^{mo} D^{no} Patriarcha fuerint approbata »¹⁸.

Il n'a point manqué ceux qui, par une pieuse supercherie, arguaient en faveur du bréviaire de 1731 en se référant au fait qu'il ait été édité — et d'autres éditions similaires l'y ont suivies — dans « les presses de la Propagande » superiorum permissu ! On oubliait toujours d'ajouter que les presses de la Propagande publiaient tout ce qui était payé et portant la permission « imprimi potest », sans jamais revêtir ses publications d'un caractère officiel, ou les imposer — comme s'il s'agissait de livres rituels expressément approuvés — à la récitation quotidienne en vertu d'une soi-disant volonté du St Siège. Les lois émanées par le Saint Siège, ainsi que l'approbation patriarcale ad normam Synodus Montis Libani (I p. ch. 10 n° 5) se prouvent autrement que par le fait d'une impression exécutée « typis S.C. de Propaganda Fide » !

La coutume qui s'est propagée depuis, appuyée sur l'enseignement des missionnaires latins, des élèves de Rome et, dans une large mesure, sur les moines satisfaits d'avoir un bréviaire réduit selon leurs critères, s'est toujours abritée sous l'autorité du Synode Libanais. Or, nous avons pu démontrer suffisamment que le législateur synodal a proclamé une loi conditionnée, et qu'il s'est basé presque exclusivement sur l'autorité traditionnelle du

18. Cfr. Codif. Can. Orient., fasc. XII (Fontes ser. II), *Disciplina Antiochena Maronitarum*, n° 848.

Livre de la Direction et de l'exhortation au nouveau diacre dans le Pontifical maronite.

Le Livre de la Direction, contrairement à ce qu'en avait déduit Assémani, avait été bien plus nuancé. Le nombre septenaire d'heures canoniques quotidiennes n'est pas à imposer aux prêtres séculiers, mais seulement à ceux qui portent le capuchon : moines et assimilés. Le chapitre V annule toute équivoque à laquelle donnerait origine la lecture partielle du chapitre XVIII du livre de la Direction.

Quant à l'exhortation du Pontifical où le nombre septenaire des Heures quotidiennes ne figure que dans la libre interprétation arabe et non dans l'original syriaque¹⁹, elle nous autorise à croire que cette innovation est due à l'influence de Douayhy, ancien élève du Collège maronite de Rome, donc pratiquement une initiative de latinisation *ab intra*. D'ailleurs, en fait de textes extraits des livres liturgiques, il est difficile pour ne pas dire impossible de déduire des preuves en faveur d'une obligation à la récitation privée des sept heures quotidiennes du Bréviaire. Avant 1731, c'est un anachronisme que de parler — en termes de loi et d'obligation juridique — d'une récitation à faire en privé ou simplement individuelle de l'office divin « jusque-là absolument communautaire ».

Trois moments par jour étaient, dès le temps apostolique, consacrés à la prière par tous les membres de la communauté chrétienne dans une célébration toujours hiérarchique, c'est-à-dire une célébration où les prêtres avaient leur part de présidence et de participation active. Tous les principaux synodes de l'Eglise primitive d'Orient ont inculqué cette pratique (Concile de Laodicée c. 18).

Jusqu'à preuve du contraire, par la proclamation d'une loi explicite, nous croyons que l'imposition sub gravi des sept heures canoniques quotidiennes aux clercs maronites non assimilés aux moines, est une opinion radicalement erronée. Les latins qu'on a voulu imiter, au-

19. Cfr. J. S. ASSEMANI, *Dissertatio de Syris Monophysitis*, Romae, 1730, p. 127. « ubi pontifex numerum precum diacono non detemminat... (sed) relata pontificia verba exponit Arabicus interpres in eodem Maronitarum Pontificali ! ».

trefois, ne se jugeaient obligés que par une coutume, et la gravité n'était et n'est encore de nos jours défendue que comme une « *opinio communior theologorum* ». A cela il faut ajouter, que depuis la publication du « *Breviarium Pianum* » après le Concile de Trente, la matière circa quod de cette obligation concrète ne présentait aucune difficulté insurmontable pour les latins. La situation en Orient était, et elle reste malheureusement bien différente. Chez les Maronites, elle est en plus très inextricable à première vue. Le Bréviaire projeté au Synode Libanais n'a jamais été réalisé ; l'opinion latinisante pousse à adopter exactement le bréviaire rejeté par la hiérarchie, par le clergé, et aussi par le Synode lui-même.

Nous ne voyons pas d'autre sortie de cette impasse — pour les juristes et surtout pour les consciences soumises au libre arbitre des moralistes — que de revenir aux positions de 1736 :

1° Les trois Heures du matin, soir et sutoro doivent être obligatoirement consacrées par la prière officielle — au moins par les prêtres (si la communauté des fidèles les néglige), — et ne fût-ce qu'individuellement en dehors des églises (si la célébration communautaire est difficile).

Mais autant que possible, l'on doit sauvegarder le principe de la célébration en communauté (des fidèles) ou au moins en groupes (de clercs in sacris) de l'office divin.

2° Jusqu'à réalisation d'un bréviaire réformé non seulement selon les vues du Synode Libanais mais aussi en tenant compte des exigences de la science liturgique actuelle et des conclusions acquises par les maîtres de la Réforme liturgique contemporaine et surtout des membres de la Commission pontificale respective dont les directives fondamentales valent par leur saveur de chrétienté primitive aussi bien pour les orientaux que pour les latins, les trois heures obligatoires quotidiennement doivent être récitées dans le bréviaire qui se trouve à la portée de tous.

3° Le bréviaire, de structure privée ou publique, est désormais l'expression concrète de l'office divin des clercs et assimilés. En quoi devrait-elle se concrétiser l'expression de l'office divin des fidèles laïcs ?

— Nous sommes d'avis qu'on crée pour eux un bré-

viaire à leur portée — lorsque celui des clercs est rédigé dans une langue liturgique qui n'est plus actuellement celle du peuple — imitant de près l'évolution de la prière officielle des clercs et sa structure littéraire. On aura ainsi respecté la mentalité traditionnelle de l'Orient chrétien qui considère les fidèles — sauf les excuses valables généralement pour les prêtres séculiers aussi — comme obligés à sanctifier les trois Heures principales de la journée par des prières officielles capables de provoquer « l'instruction, exhortation et édification » du Corps Mystique du Christ selon les vues de saint Paul ²⁰.

Avant de mettre le point final à cette dissertation, nous voudrions y consigner deux données d'une certaine importance que notre étude — initialement bien plus étendue que son titre présent — nous a mis à même d'en apprécier la portée et le vide que cause inéluctablement le manque de leur prise en juste considération.

D'abord, la gravité de l'obligation des clercs maronites in sacris à réciter en privé les trois Heures quotidiennes de l'office divin, est la seule, à notre humble opinion, qui puisse jouir de fondement en raison et en droit. Les autres Heures, contenues dans le bréviaire de 1731 et ses copies, n'obligent en rien ni les séculiers-prêtres ni les séculiers laïcs. Elles obligent cependant selon la teneur des coutumes et traditions propres les religieux, les moines et leurs assimilés.

Rien de plus clair et éclairant à ce propos que le principe formulé par saint Antonin dans sa Summa theologica répétant saint Thomas : « à défaut d'une déclaration *expresse* de l'Ecriture sainte ou de la loi ecclésiastique, ou à défaut d'un motif évident, il est toujours très dangereux de qualifier un acte de péché mortel » ²¹.

20. Cfr. Epist. ad Corinth. I, cap. 14 passim.

21. « Notandum est quod dicit B. Thomas in quadam quaestione de Quodlibetis (?) videlicet quod quaestio qua quaeritur de aliquo actu utrum sit peccatum mortale vel non, nisi ad hoc habeatur expressa auctoritas Scripturae sacrae aut canonis seu determinationis ecclesiae, vel evidens ratio, non nisi periculosissime determinatur ». Sti Antonini Summa Theologica, pars II, tit. 1^o, cap. II, § 28, édit. Veronae, 1740, col. 188.

Il est donc à souhaiter que nos moralistes maronites se dégagent un peu d'un conformisme commode et accommodant pour ne plus nous enseigner la copie des opinions d'autrui mais bien celles qui s'harmonisent le plus avec les prescriptions de notre droit particulier et qui conviennent le mieux à notre patrimoine traditionnel syro-antiochien !

Enfin, en vue d'une réforme de notre bréviaire qui se fait de plus en plus pressante et indispensable et, en face des tendances échevelées de certaines initiatives privées pour se construire des bréviaires personnels, nous nous permettons d'avancer ici quelques-uns des critères que nous avons entrevus à travers nos consultations des meilleurs projets sur la matière :

1° Réduire autant que possible les répétitions monotones car elles sont moins utiles ; mais conserver la structure interne de chaque Heure, avec toutes les pièces d'hymnodie syro-chrétienne qui s'y trouve, car « *melior est conditio possidentis* ».

En conséquence la réduction des sept Heures est inévitable ; mais la crème doit être casée ailleurs.

La simplicité et la brièveté nous accorderont en retour une récitation plus attentive et plus vivante, surtout si on en profitait pour y inclure le cycle des fêtes seigneuriales et mariales (— réduites à leur tour à l'image des offices fériaux —) ; la psychologie humaine dans le prêtre et le surnaturel dans le chrétien laïc n'en sortiront qu'avec plus d'épanouissement.

2° Il faut réformer tout en gardant la ligne traditionnelle. Rendre l'office divin au centre de la vie sacerdotale, et non seulement au centre de la piété personnelle du prêtre individu. Cela implique une égale communion d'efforts pour le répandre entre les mains des fidèles. Une meilleure édition, plus étudiée, plus critique, avec moins de fautes, moins de confusion et plus de relief visible pour les innombrables versets bibliques insérés partout, comme aussi pour les notions historiques et littéraires sur les pièces authentiquement patristiques augmenteront certainement le plaisir spirituel du clerc priant.

3° Par-dessus tout éviter que la récitation privée soit substantiellement différente de la célébration commu-

nautaire car, si c'est un office divin, il ne peut qu'être substantiellement « ecclésial » donc communautaire. Il est entendu naturellement que la récitation religieuse ou monacale, en s'attachant nécessairement au nombre septenaire des Heures quotidiennes, sera différente aussi de celle « communautaire », en étendue et en fréquence.

La règle d'or, qui nous aidera à remettre chaque chose à la place qu'elle mérite, nous croyons pouvoir la formuler comme suit à l'exemple d'un renommé liturgiste contemporain :

« Considera quod labor pastoralis est et ipse opus divinum ».

« Considera quod et Sacra Liturgia (Missa Orientalis) est de facto et ipsa eminentissimum opus et officium divinum quoque » ²².

La messe maronite aujourd'hui plus que jamais quotidiennement célébrée par chaque prêtre comprend une première partie qui n'est certainement qu'un office divin du matin ²³.

Notre opinion favorise non seulement l'esprit même qui doit présider à la célébration de l'« opus divinum » en avantageant la saturation de l'« opus pastorale » par

22. « Considère que le travail pastoral est, lui aussi, une œuvre divine ». « Considère que la Sainte Liturgie (Messe Orientale) est, elle aussi, en fait, une œuvre divine très éminente et aussi un office divin ». Cfr. P. Bayart, dans *Ephemerides Liturgicae*, Romae, 63 (1949), pp. 318-322.

23. Aujourd'hui que la Sacrée Congrégation des Rites a déjà affronté cette situation en appliquant dans son décret publié « de speciali mandato Ssmi. », du 16 novembre 1955, sur la nouvelle ordonnance de la Semaine Sainte, le principe que nous avons énoncé ci-haut, on ne devrait plus s'étonner de la prise de position des évêques et écrivains orientaux à l'époque du Concile du Vatican. Dans le nouveau « *Ordo Hebdomadae Sanctae restauratus* », la messe du soir, *l'actio liturgica* et la « *solemnis vigiliae paschalis celebratio* » excluent automatiquement la récitation privée des vêpres du Jeudi et du Vendredi saints ainsi que des complies et de tous les nocturnes à la veille de Pâques ! « Cum earum locum teneant functiones liturgicae principales horum dierum... Vesperae dicuntur tantum ab iis qui Missae vespertinae non interfuerunt ».

des idées euchologiques et kérygmaticques, mais aussi en rendant alléchante aux diacres, sous-diacres étudiants ainsi qu'aux autres fidèles pieux la récitation quotidienne du bréviaire qui ne deviendra plus le « pensum et onus diei » ni la « belle-mère » des prêtres et autres clercs in sacris !

Michel BREYDY.

COMPTES RENDUS

Joseph Lemarié : La Manifestation du Seigneur ; les éditions du Cerf, Paris 1957, 540 pages.

L'ouvrage que vient de publier Dom Lemarié sur *la Manifestation du Seigneur* embrasse l'ensemble des saintes solennités de l'Incarnation : Noël, l'Épiphanie et la Rencontre. N'hésitons pas à dire que c'est là un livre capital pour l'intelligence du mystère liturgique, tant par l'ampleur des thèmes qu'il aborde que par la méthode qu'a choisie l'auteur.

La méthode est la plus apte à saisir la diversité et l'unité de la célébration liturgique, non seulement parce qu'elle utilise la liturgie comparée, mais aussi parce qu'elle fait constamment appel à l'enseignement des Pères. Chacun des grands thèmes présentés par l'auteur, tels celui de notre union au Christ réalisée dans l'Incarnation du Verbe ou celui du Baptême du Seigneur comme mystère de salut, est mis en valeur à la fois par les plus beaux textes des liturgies de l'Orient et de l'Occident et par la catéchèse que les Pères en ont donnée. Cette constante illustration de la prière liturgique par l'enseignement des pontifes ou des contemplatifs nous introduit au cœur même de la notion de rite : un rite n'est pas une curiosité cérémonielle, comme certains voudraient le croire, mais la manifestation d'un tempérament spirituel, l'expression d'une tradition religieuse, une manière particulière de vivre la foi unique, et il est normal que les thèmes qui s'expriment dans la prière du président de l'assemblée aient déjà nourri l'enseignement qu'il a donné au peuple. Soyons reconnaissants à Dom Lemarié de nous l'avoir fait saisir à la manière des Pères c'est-à-dire au contact même du fait théologal.

La valeur de la méthode mise en œuvre se mesure d'ailleurs au résultat atteint : la richesse multiforme des thèmes de Noël, de l'Épiphanie et de la Rencontre ne pouvait être inventoriée à l'intérieur d'un seul rite. Si le rite romain fait place à l'Épiphanie du Jourdain, il est évident que toutes les nuances de la sensibilité religieuse de l'Orient doivent s'additionner pour nous révéler dans le Baptême de Jésus tout à tour, le sacre

messianique, l'anticipation de la descente aux enfers, le mystère nuptial du Christ et de l'Eglise et sa portée sotériologique. Mais c'est peut-être dans sa réflexion sur le mystère de la Rencontre que l'auteur nous ouvre le plus à des horizons nouveaux, avec les chapitres consacrés à la Théophanie du Quarantième jour, à la Présentation salvifique, vers la suprême Rencontre.

Chacun des rites liturgiques apporte sa contribution : celle de Tolède ne manque pas de lyrisme, mais nous sentons bien que l'auteur a subi plus que tout la séduction de l'Orient, de l'Orient dans sa plénitude, sans s'arrêter comme certains le feraient volontiers au mirage byzantin. Sachons-lui gré d'avoir fait une place de choix à l'Arménie, dont la liturgie est trop souvent dépréciée pour les contaminations qu'elle a subies à travers l'histoire. Nous ne devons pourtant pas oublier que cette terre est proche de la Cappadoce qui, tout au long du IV^e siècle, a servi de relai vers le nord à l'antique tradition d'Antioche. Aussi lisons-nous avec joie, pour la première fois en traduction française, le texte *in extenso* des hymnes de Noël-Epiphanie et de la bénédiction des eaux de l'Eglise arménienne.

Au terme d'une recension, on attend la petite réserve d'usage : ce sera en vain. C'est sur un souhait que nous achèverons. Dom Lemarié a écrit le type même de l'ouvrage que nous sommes en droit d'attendre d'un moine, homme de la prière liturgique, de la *lectio divina* et du travail assidu : que la *Manifestation du Seigneur* soit le premier volume d'une véritable année liturgique, conçue selon le même plan, riche de la même sève. Nous attendons pour les années à venir la *Pâque du Seigneur*.

Pierre JOUNEL.

Le Candélabre du Sanctuaire, de Grégoire Abou'lfaradj, dit Barhebraeus, troisième base : De la théologie, texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par François Graffin, s. j. (*Patrologia Orientalis*, tome XXVII, fascicule 4, Paris, 1957), aux éditions Firmin Didot.

Les première et deuxième « bases » de cette véritable somme ont déjà paru dans la même collection, respectivement en 1930 et 1933, éditées par Jan Bakos. Il est regrettable, à cet égard, que les éditeurs successifs nous présentent cette œuvre unique sous des titres différents (*Candélabre du Sanctuaire*, ou *des Sanctuaires*). Mais on souhaite que l'ensemble, comme il nous est promis, soit bientôt édité, particulièrement si les volumes à venir peuvent bénéficier d'une présentation comme celle que le Père Graffin a réalisée pour celui-ci. L'historien des doctrines chrétiennes pourrait souhaiter peu d'aubaines plus singulières que celle de pouvoir confronter avec les grandes sommes mé-

diévalas de l'occident latin une œuvre tout analogue dans son propos qui en est, dans la littérature syriaque, l'exacte contemporaine (1274 environ). Dans ce volume, on sera surtout intéressé par la combinaison des arguments rationnels et des preuves d'autorité, dans un traité où l'on passe comme insensiblement de la matière de notre *De Deo Uno* à celle de notre *De Deo Trino*.

Louis BOUYER.

Tertullien, Traité de la Prescription contre les Hérétiques, introduction, texte, critique et notes de R. F. Refoulé, o. p., traduction de P. de Labriolle (Sources chrétiennes, n° 46, Paris, 1957), aux éditions du Cerf.

On sera heureux de retrouver l'excellente traduction de ce traité par P. de Labriolle, épuisée depuis longtemps, et de la voir jointe à une nouvelle édition critique, précédée d'une introduction mise au point d'après les travaux les plus récents. Nous manquons singulièrement d'études théologiques sur le traité de la tradition ; puisse ce texte essentiel en la matière inspirer aux théologiens le courage de reprendre l'examen d'une question si capitale, et sur laquelle il n'a paru à peu près rien de valeur depuis le cardinal Franzelin.

Louis BOUYER.

Homélies pascales, III, Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387, étude, édition et traduction par F. Floëri et P. Nautin (Sources chrétiennes, n° 48, Paris, 1957), aux éditions du Cerf.

On saura gré à M. l'abbé Nautin, aidé cette fois par M. Fernand Floëri, de poursuivre par ce nouveau texte la si intéressante collection d'homélies pascales oubliées qu'il a si bien commencée. A propos d'une question qui pourrait sembler étroite : pourquoi Pâques reste-t-il une fête mobile ? Ce texte en effet nous apprend quantité de choses sur les controverses de l'époque et nous présente d'intéressantes spéculations sur la théologie du temps, que M. Nautin rapproche à bon droit de celles de saint Grégoire de Nysse.

Louis BOUYER.

Jean Chrysostome : Huit catéchèses baptismales, introduction, texte, critique, traduction et notes de Antoine Wenger, A. A. (Sources chrétiennes, n° 50, Paris, 1957), aux éditions du Cerf.

Ce n'est pas la première fois que l'excellent érudit qu'est le P. Wenger a la chance bien méritée de mettre la main sur

un manuscrit de la plus haute valeur. Mais il faut avouer qu'il a eu cette fois la main particulièrement heureuse. Découvrir un inédit de saint Chrysostome, et de cette importance, cela n'arrive pas tous les jours et cela n'arrive pas à tout le monde. Cette remarquable édition suffit à prouver que la science du P. Wenger est à la hauteur de son flair, ce qui n'est pas lui faire un médiocre compliment. Les renseignements que ce texte nous apporte, sur la pratique et la théorie baptismales de l'antiquité, sont des plus précieux. Il oblige d'ailleurs, plus encore par son étrange silence, à se poser décidément une question qu'on pressentait déjà : le baptême, à Antioche, au temps de saint Jean Chrysostome, comportait-il l'onction post-baptismale (la chrismation des orientaux, correspondant à la confirmation latine) ? Il semble bien, après cette publication, qu'on ne puisse guère soutenir l'affirmative. Dans les controverses, déjà si terriblement embrouillées ! que suscite la théologie de la confirmation, quel casse-tête supplémentaire, pour les théologiens au moins qui ne sont pas disposés à ignorer superbement l'histoire ! A part cela, il faut avouer que, sous le rapport doctrinal, ce beau texte n'est pas comparable par exemple aux homélies cyrilliennes : la mystagogie de Chrysostome est décidément plus moralisante que dogmatique.

LOUIS BOUYER.

Max Thurian : La Confirmation, consécration des laïcs, Neuchâtel-Paris, 1957, aux éditions Delachaux-Niestlé, 500 fr.

On lira sans doute avec une vive sympathie dans les milieux catholiques cet essai protestant pour faire accepter, dans le protestantisme, une confirmation à peu près sacramentelle, et aussi proche que possible de la confirmation catholique. Mais cette sympathie n'empêche pas les questions. Cette théologie œcuménique est émouvante de bonne volonté. Nous craignons cependant qu'elle ne veuille réconcilier (ou même tout simplement concilier) trop de choses. Il est difficile d'échapper à l'impression qu'il y manque toute idée tant soit peu nette de l'autorité doctrinale : on choisit et on arrange la doctrine comme la liturgie, en fonction d'un éclectisme mieux intentionné que rigoureux. Il est bien vrai que les théologiens catholiques eux-mêmes, aujourd'hui, ne savent pas toujours très bien ce que c'est que la tradition. Eux aussi donnent parfois dans les synthèses harmonisantes à peu de frais, et le sujet en cause est de ceux où on l'a bien vu récemment. Mais on souhaite aux frères de Taizé un peu de l'intransigeance huguenote : la plénitude catholique n'est pas celle d'*Alice au pays des merveilles*.

où chacun peut gagner la course et tout le monde à la fois avoir le premier prix.

Louis BOUYER.

Gestes et textes des Apôtres, traduction et notes par F. Amiot, p. s. s., dans les **Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops**, Paris, 1950, aux éditions Arthème Fayard.

Saluons cette réimpression de l'utile volume où M. Amiot a réuni la traduction des Actes et des Épîtres des Apôtres, ainsi que de l'Apocalypse, avec des notes copieuses : précieux manuel pour une étude de la chrétienté apostolique, et qui se recommande par cette union de solides qualités pédagogiques et d'une profonde honnêteté scientifique, charisme proprement sulpicien.

Louis BOUYER.

G. Schelhot : Lughat Halab as-suryaniyat. (Le syriaque langue d'Alep), Imprimerie maronite, Alep, 1958, 160 p. 16 × 12 (arabe).

Cette brochure réussit à démontrer, sinon la filiation de la langue arabe par rapport au syriaque, du moins l'influence considérable de celui-ci. Les preuves sont tirées non seulement de l'emprunt de plusieurs centaines de racines araméennes, mais aussi de la formation de l'alphabet arabe et de l'attribution de ses valeurs numériques. Le rapprochement entre l'écriture arabe koufite et l'écriture syriaque dite *stranguéloyo* est assez significatif.

D'autre part les noms des lettres de l'alphabet syriaque ont des valeurs sémantiques concrètes, tandis que les mêmes noms dans l'alphabet arabe n'en ont point, ce qui donne à penser que le second dérive nettement du premier. L'auteur en conclut avec raison que l'écriture arabe actuelle est d'origine syriaque.

Toutefois, l'A. voudrait aller plus loin et considérer le dialecte actuel d'Alep comme étant syriaque. Il a été sans doute amené à cette affirmation par son attachement légitime au patrimoine culturel syrien, et plus particulièrement alépin, qui, loin de se laisser dissoudre après la conquête arabe, a repris plus de vigueur, s'est enrichi et s'est perpétué jusqu'à nos jours sous la forme d'une langue vivante évoluée, revêtue d'un aspect nouveau, mais n'ayant jamais perdu sa substance.

On pourrait reprocher peut-être à l'auteur de n'avoir pas suffisamment insisté sur l'origine sémitique commune de l'arabe

et du syriaque ; mais ce léger défaut est largement compensé par les idées neuves et fécondes qu'il développe avec bonheur.

LOUIS CHIDIAC.

G. Schelhot : Al-Batriarch Gergeos Chelhot (Le patriarche Georges Chelhot), Imprimerie de l'Orphelinat Grec-Catholique, Alep, 1957, 144 pages, 21 × 15, 14 photos. (Arabe).

Les lecteurs de *l'Orient Syrien* sont déjà familiarisés avec le nom de ce grand patriarche. Voici que l'un de ses petits neveux vient de publier sa biographie. Avec le souci d'une étonnante exactitude historique, malgré le nombre relativement restreint des sources, le R. P. Georges Schelhot décrit minutieusement les différentes étapes de la vie de l'illustre prélat.

Elu patriarche à l'unanimité des évêques votants, en 1874, il fait preuve de qualités administratives remarquables. Il construit l'église du couvent de Charfet, la cathédrale Saint-Georges à Beyrouth et de nombreuses églises en Syrie, en Cilicie et en Mésopotamie ; il fonde le couvent Saint-Ephrem, à Mardine, et un couvent de religieuses de la Présentation de Marie à Mossoul.

Tant de déplacements et de labeurs apostoliques ne le détournent pas de l'activité intellectuelle : il compose une importante histoire ecclésiastique et un nombre considérable de discours et de sermons. Mais son œuvre maîtresse et qui devait rendre son nom immortel dans son Eglise, fut celle qu'il accomplit en collaboration avec l'érudit Mgr Joseph David, en éditant les livres liturgiques syriaques : ordinaire de la messe, *me'ade'dôno*, grand bréviaire festival en 7 volumes in-folio, traduction en arabe et édition de l'A. et du N. Testaments, selon la version Peshitto, etc... Toujours en collaboration avec Mgr Joseph David, il prépara le synode de Charfet, de 1882 à 1888. Les questions soumises à l'approbation des évêques atteignirent le nombre de 500, en 896 articles ! Il mourut en 1891, ayant occupé le siège patriarcal dix-sept ans.

S'il nous reste un souhait à formuler après la lecture de cette biographie édifiante, ce serait de voir se réaliser bientôt le vœu du R. P. Schelhot, celui de publier les œuvres inédites de son grand-oncle.

LOUIS CHIDIAC.

ASCETISME ET MONACHISME *

CHEZ SAINT EPHREM

Dans la tradition, saint Ephrem n'est pas seulement célébré comme grand théologien, il l'est aussi en tant que moine. La *Vita* syriaque relate certaines particularités de sa vie érémitique dans les montagnes d'Edesse, et même d'un voyage en Egypte et d'un séjour de huit années chez les moines de ce pays. L'impossibilité historique de ce dernier détail a été reconnue depuis longtemps ; et H. J. Polotsky a pu démontrer, documents en main, l'origine de cette légende¹. Mais la relation de la vie d'anachorète menée par Ephrem dans les montagnes d'Edesse remonte à une source qu'il faut prendre plus au sérieux, cinquante ans à peine la séparant de sa mort, à savoir l'*Historia Lausiaca* de Palladius.

Le chapitre de l'Histoire lausiaca qui parle de saint Ephrem se compose d'une brève introduction, du récit de l'exubérante charité de notre saint dans la dernière année de sa vie, à l'occasion d'une grande famine, et, enfin, d'un épilogue sur son œuvre poétique².

La relation de l'activité charitable d'Ephrem, consi-

* L'article ci-dessous est le texte de la conférence donnée par le R. P. Edmund Beck, O.S.B., professeur au Collège International Saint-Anselme, Rome, au Congrès sur le Monachisme Oriental, tenu, pendant la semaine de Pâques, à l'Institut Pontifical Oriental de Rome.

La publication de cette conférence était réservée à l'organe de l'Institut, la Revue *Orientalia Christiana Periodica*. Mais le R. P. Beck d'une part, le R. P. Raes, S. J., recteur de l'Institut et le R. P. Orthiz de Urbina, directeur de l'*Orientalia C. P.* d'autre part, ont bien voulu nous autoriser à en donner la traduction française dans l'*Orient Syrien*, le texte allemand devant paraître prochainement dans la Revue de l'Institut.

Qu'ils veuillent bien, l'un et les autres, trouver ici l'expression de notre vive gratitude.

LA DIRECTION.

1. Cfr. *Orientalia*, II, 1933, p. 269-274.

2. Cfr. MG, 34, 1204.

dérée du seul point de vue d'une critique interne, et sans chercher à fixer la date historique de la famine évoquée, rend un son parfaitement plausible. En effet: que le diacre illustre et influent, que l'ami et le conseiller de son évêque, ait, au cours d'une disette, exercé son activité de la manière décrite ou d'une manière analogue, c'est un fait qu'il faut admettre *a priori*. D'autant moins digne de foi nous apparaît ensuite, à la lumière d'une semblable critique, le portrait d'Ephrem que dessinent ces mots: « *cum ergo semper vitam exercuisset quietam et multis jam annis aedificaret eos qui ventitabant, postea e cella progressus est hac de causa* ».

Ces paroles suggèrent l'image d'un ermite fixé pendant des années dans sa cellule, où il édifie les pieux visiteurs, et qui finalement, à l'inverse de toutes ses habitudes, quitte son ermitage et se rend en ville pour s'occuper des victimes de la famine. Il n'est guère possible de concilier ce récit avec l'activité multiforme déployée par Ephrem au cours des dix années qu'il a passées à Edesse, comme professeur, comme conseiller et défenseur de son évêque contre les attaques des Ariens³, — comme auteur d'hymnes célèbres, dont il dirigeait ensuite l'exécution à l'église comme maître de chœur⁴. Il va de soi qu'un examen de caractère aussi général que celui que nous venons de faire n'est encore pas une preuve. Cette preuve, nous allons maintenant la compléter par une enquête à travers les œuvres du saint. Quelle réponse trouverons-nous, dans cette source primordiale, à la question du monachisme d'Ephrem?

Des recueils authentiques de saint Ephrem, quatre séries entrent en ligne de compte pour le thème que nous nous sommes proposé: les hymnes de *Paradiso*, les hymnes *contra Haereses*, les *Carmina Nisibena*, et les hymnes de *Virginitate*.

D'abord les hymnes de *Paradiso*. Il est difficile de leur assigner une période précise de la vie d'Ephrem. Pour-

3. Cfr. *Carmina Nisibena*, 26-30.

4. Ainsi Jacques DE SARÛG dans *Sermo in beatum Ephraem*; ce passage est cité par LAMY, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Tome IV, (Malines, 1902), p. XIV.

tant, à notre avis, un détail plaide assez clairement en faveur de leur composition à l'époque primitive, nisibène, à savoir le silence total sur le Saint-Esprit, même à des passages où l'on attendrait absolument sa mention. Que cela soit un argument pour l'époque nisibène, les *Sermones de Fide* le prouvent dont tout le contenu est certainement de cette époque-là et qui gardent le même silence, auquel s'oppose l'hymne au Saint-Esprit dans les hymnes *de Fide* d'époque édessénienne.

Or, dans les hymnes *de Paradiso*, le monachisme n'apparaît point. Pour démontrer cette assertion, il est nécessaire de dire plus précisément ce qu'il faut entendre par « monachisme ». Le monachisme, ce nouvel idéal de vie chrétienne, est né dans la première moitié du quatrième siècle en Egypte. Ce qu'il y avait d'essentiellement nouveau dans cette forme d'idéal, c'était, comme le montre l'exemple de l'ermite Antoine, la *fuga mundi*, la fuite hors de la ville, hors des lieux habités vers la solitude du désert, vers les terres sauvages ou les montagnes inaccessibles.

Le cénobitisme d'un Pacôme se rattache en principe à cette *fuga mundi* et donc à l'idéal érémitique, bien qu'il soit déjà lui-même un correctif à l'évasion radicale de l'anachorète, et qu'il ait en fait pratiquement conduit, ça et là, à des compromis avec l'ascétisme de la chrétienté primitive. La base de cet ascétisme était l'idéal de la virginité, idéal déjà réalisé comme vie séparée, mais sans évasion hors de la société religieuse et civile ; idéal en somme, qu'Origène, dans son homélie *in Leviticum* (XI,1), exprime en ces termes : « segregati estote, segregati autem dicimus non locis sed actibus, nec regionibus sed conversationibus »⁵. D'ailleurs, on trouve déjà chez Origène le terme « ascète » attaché au principe de cet ascétisme de virginité, au *Contra Celsum* (V, 49), où il parle des οἱ ἐν ἡμῖν ἀσκηταί et oppose leur continence à celle des Pythagoriciens, dont il la sépare en raison de sa fin différente, le *mortificare carnem* paulinien. Car l'idéal de la virginité n'est pas réalisé par la seule continence sexuelle. Methodius lui-même (*in Symposion*, XI,1) l'élargit jusqu'à

5. Cfr. B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts*, p. 11.

l'innocence parfaite : « plane ridiculum fuerit procreationis filiorum instrumenta integra servare ac intaminata, non autem linguam ; aut servare quidem linguam, oculum autem et aures aut manus nequaquam ; aut denique illa quoque habere et servare integra, non vero animum, sed illum superbia iraque constuprari ».

Dans le domaine de l'Eglise syrienne, c'est-à-dire de l'Eglise de langue syriaque, aussi bien que dans celles de Perse et de Rome, cet ascétisme prémonastique s'est enchevêtré à l'organisation ecclésiastique encore plus étroitement, semble-t-il, que, par exemple, en Afrique du Nord. L'Institut des *Bnay* et *Bnat da-qyâma* chez Aphraat et chez saint Ephrem en est la preuve. Chez Aphraat cet enchevêtrement remonte jusqu'au sacrement fondamental du baptême. Cette connexion se révèle encore jusque dans l'hymne baptismale, attribuée à Ephrem comme troisième hymne de l'Epiphanie, où, à cinq reprises, le baptême est lié à la chasteté⁶. Il est facile d'en comprendre la raison. En effet, le baptême est la deuxième naissance à la vie d'innocence de nos premiers parents dans l'Eden avant la chute, et à la vie spiritualisée des ressuscités. La forme spirituelle de cette vie inclut nécessairement la virginité.

Outre le terme *bnay* (fém. *bnât*) *qyâma*, aux fils de la confrérie (ou de l'état, nous retrouverons plusieurs fois cette expression chez Ephrem), il y a chez Aphraat, non seulement le *btûlé* sans équivoque (*virgines* des deux genres), mais aussi *qaddîšé* et *ihîdâyé*. Le premier de ces mots, dans lequel se manifeste l'étroite connexion de la sainteté et de la chasteté, s'emploie dans un sens restreint pour des gens mariés qui décident de mener une vie continente. Le *ihîdâyâ*, comme nous l'avons déjà montré dans un article contre A. Adam⁷, n'a rien à voir avec *ihîdâyâ*, [*monogenes*]. Son sens doit être dérivé de l'adverbe *ihîdâ'ît* = *btûlâ'ît* ; par conséquent *singulariter* = *virginaliter* ; et le *ihîdâyûtâ* correspond à *singularitas* = *virginitas* = célibat, dans le texte pseudo-cyprien de *singularitate clericorum*.

6. Cfr. par exemple Str. 23 par LAMY I, 39.

7. Zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums. *Studia Anselmiana* XXXVIII, p. 255 ss.

On ne trouve nulle part chez Aphraat la moindre indication que ces groupements d'ascètes se soient efforcés de manière ou d'autre de se séparer de la communauté chrétienne pour s'enfuir dans le désert ou dans les montagnes. Au contraire, l'idée de *bnay qyâmâ* montre précisément la connexion la plus étroite avec l'ordre sacramental et hiérarchique.

Revenons, après cette digression, aux hymnes d'Ephrem de *Paradiso*. Ici encore, on peut montrer en toute clarté qu'Ephrem parle de ces ascètes de l'Eglise primitive, et non des moines. Des expressions comme celles que l'on trouve en premier lieu dans l'hymne VI, 3 sont neutres. Il est vrai que lorsque l'auteur écrit ceci : le Paradis rassemble en soi *cortum (ecclesiam) vigilantium et jejunantium*, les *vigilantes et jejunantes* pourraient, suivant le langage postérieur, désigner des moines. Mais la première chose à faire est de prendre les mots au sens littéral. Si l'on voit ensuite que l'idée de « moine » est absolument étrangère aux hymnes, ce second sens est écarté, définitivement. A la strophe 12 du chant VI, nous lisons, plus loin, que les *casti et virgines* (syr. *qaddîšê et btûlê*) sont plus beaux que les fleurs du paradis. Il est évident que ces deux concepts vont d'accord avec les termes correspondants d'Aphraat : *qaddîšê*, ceux qui, dégagés d'un mariage, ont choisi une vie virginale, et ceux qui ont toujours vécu dans la virginité. La fin de cette hymne VI parle encore de la virginité en général. La *btûlûta* (*virginitas*) est ici, selon Ephrem, la raison pour laquelle Elie a été emporté au Ciel avec son corps ; la virginité a élevé l'élément terrestre, au grand étonnement des Bienheureux, qui voyaient pour la première fois un corps prendre place dans leurs phalanges : « Le combat de la virginité est, sur terre, sa couronne de victoire au Paradis ».

Le passage décisif pour les hymnes de *Paradiso* se trouve à l'hymne VII. Après que la strophe 5 a parlé de la suppression de la sexualité par le vêtement de lumière du Paradis ; et les strophes 6-10, des états respectifs donnés par la nature humaine aux vierges, aux épouses, aux vieillards et aux enfants, les strophes 14-21 développent ce thème : que le Paradis réserve une récompense appropriée aux vertus particulières et aux bonnes œuvres. La

taire aux hymnes de *Paradiso*⁹ est certainement fallacieuse et fausse, car il n'est dit ici en aucune manière que cet *ihîdâya*, par-delà son idéal de virginité, aspire encore à la solitude du désert. Ce que doit être la récompense particulière de ces futurs *ihîdâyé*, nous pouvons le tirer du *Sermo 'al ihîdâyé w-âbilé*, dont il sera encore question.

Il s'agit, dans cette homélie, de la mort des *ihîdâyé* (*eremitæ*). « Personne pour leur fermer les yeux ; nul ne vient enterrer leur corps... Mais en revanche, les cantiques des esprits célestes les entourent... Leurs tombes sont ignorées ; parce que le Paradis est leur demeure... Aussitôt que l'âme de l'ermitte se sépare de son corps, elle est enlevée dans les clartés de la vie éternelle ; et jusqu'à la résurrection, ses ossements sont conservés dans le désert. Les anges y accomplissent les rites funèbres ; ils sont envoyés par légions vers les sépultures où les ermites furent couronnés après des victoires héroïques ».

De tout cela, il n'est pas question dans le *de Paradiso*. En d'autres termes, les hymnes *de Paradiso* ne connaissent que l'ascétisme aphraatique, prémonastique.

En fait d'expressions aphraatiques, nous avons rencontré jusqu'à présent les mots *btûlé*, *qaddîsê*, *ihîdâyê*. Les hymnes contra *Harceses*¹⁰ ajoutent à cette liste la quatrième et la plus importante, l'expression de *bmay qyâma*. Elles nous donnent en outre une observation fondamentale sur la lutte menée par l'ascétisme chrétien contre les systèmes dualistes.

Le terme « qyâma » apparaît à l'hymne VI, 19. Ephrem y pose une question, au cours d'une polémique contre l'astrologie :

*A quo multiplicati sunt casti (nakhšé) in mundo, quorum
 ædus (coetus-gyâma) despexit fatum et naturam; quia non stellæ
 immiserunt continentiam in continentes (qudsha b-qadîshé) ^{10a}.*

9. *Studia Anselmiana*, 26, p. 70.

10. Cité ici encore selon l'hymne et la strophe de la nouvelle édition dans le *Corpus SCO*, Syr. 76 (Texte) et 170/Syr. 77 (Traduction), Louvain, 1957.

10^a.

حللها ..
 حللها . حللها
 حللها . حللها

من مع محمد بن قاسم
من مع محمد بن قاسم
من مع محمد بن قاسم

La strophe suivante poursuit le développement :

« *Despexerunt fatum divites, qui sustentaverunt thesauris suis (pauperes); despexerunt fatum pauperes, qui pertulerunt dolores suos; despexerunt jejunantes (sayômé) qui perduraverunt in jejuniis suis; testata est virginitas (bthûlûtha), non esse fatum. Ecce enim adversarii multi exstiterunt ei in agone et non sunt consecuti eam cursu de libertate certantes* ^{10b}.

Nous avons déjà rencontré, à l'hymne VI de *Paradiso* le combat de la virginité. Il en va de même des *jejunantes*. Pour les *pauperes* dont il est fait mention, le texte ne dit pas que ce sont des pauvres de plein consentement. L'opposition aux riches plaide en faveur des pauvres-nés.

Passons au *qyâma* de la strophe 19. La phrase finale de la strophe parle de *qaddîšê*, qui portent en eux la *qudša*, un bien qui ne vient pas des étoiles, ni de la nature, mais de la liberté de l'homme. Le *qaddîšâ* nous est déjà connu. Mais, ici, placé seul, il n'a pas le sens restreint de continence après la conclusion d'un mariage. Il englobe, au contraire, tous les continents sexuels. Ces chrétiens qui font ainsi profession de chasteté, et dont la vie en ce monde contredit l'influence de la planète Vénus, se manifestent de manière encore plus claire en formant une assemblée permanente (*qyâma*) — Ephrem donne aussi ce nom aux écoles philosophiques de la Grèce ¹¹, — une confrérie, un état ecclésiastique.

Que *qyâma* ait réellement ce sens, voilà ce que prouve le deuxième passage des hymnes *contra Hæreses* dans lequel ce terme revient, c'est-à-dire à l'hymne XXII, 21. Ephrem y mentionne qu'à l'exemple des catholiques, les Eglises hérétiques n'ont pas seulement des évêques, des prêtres et des diacres, mais aussi des *scribae* (*sofré*), c'est-

10^b.

ܕܦܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ

11. C. W. MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations*, II, Londres, 1921, p. 7, 20,

Ephrem revient encore sur la question du mariage dans *contra Hæreses* 45, 9-10, où il en prend la défense contre la haine que lui vouait le marcionisme, comme activité naturelle et normale des éléments créés par Dieu. La loi divine n'est ici que pour ordonner et embellir la volonté de l'homme et, partant, la nature elle-même. La strophe 10 y ajoute cette autre pensée, que la loi divine permet, non seulement le mariage et la propriété, mais aussi le renoncement à ces biens. Cette loi interdit le mal à tous ; mais dans le domaine du bien, elle laisse la liberté aux hommes de choisir entre ses différents degrés. Voici ce texte :

In tria schemata (eskimé) divisa est nobis lex :
permittit enim familiam et continentiam et virginitatem,
possessiones, paupertatem et perfectionem.
Peccata omnibus hominibus æqualiter negat,
virtutes omnium generum omnibus hominibus permittit
secundum voluntatem uniusquisque ¹¹⁰.

L'importance de ce passage exige une rapide entrée dans le détail sur chacune des idées qu'il exprime : *Lex permittit familiam* (iqâra) ; formule ambiguë mais qui, ici, en raison des rapports, ne peut être que le *status absolutus* de iqarta, soit *femina et liberi domus* (hébr : taf). *Lex permittit continentiam* (syr : qudša). Des deux sens déjà mentionnés de ce qudša, c'est le restreint qui figure ici : celui du renoncement à un mariage contracté ; car alors seulement le troisième chaînon, *virginitas* (btûlûta) forme un groupe indépendant : celui des *virgines* des deux sexes qui gardent toute leur vie leur virginité. Parallèlement à cette première trinité *familia-continentia-virginitas*, il en est une deuxième, à savoir *possessiones-paupertas-perfectio*. Le premier chaînon de cette liste (*possessiones* = *qenyâné*) ne présente aucune difficulté ; il s'associe bien au premier de la première série : pour la

110.

مع فلي له به نعمما
 ١٢ هو بها مع ١٢
 .. مع ١٢
 ١٢ له ١٢
 ١٢ مع ١٢

١٢ مع ١٢
 ١٢ مع ١٢
 ١٢ مع ١٢
 ١٢ مع ١٢
 ١٢ مع ١٢

femme et l'enfant, les biens sont nécessaires. Le second chaînon de la deuxième triade n'est pas exactement rendu par *paupertas*. Le terme syriaque est *surrâqa* = *exinanitio*, *privatio*, *indigentia* ; ici encore, il y a bien association avec le deuxième de la première série, l'abandon de la propriété complétant le renoncement à la famille. Ce *surrâqa* jouera naturellement un grand rôle dans la littérature monastique postérieure ; mais sa présence dans ce passage ne prouve nullement qu'Ephrem ait eu, à ce moment-là, le monachisme en vue ; car c'est une expression qu'Aphraat employait déjà, lui aussi. Comme chez Ephrem, il y a chez Aphraat, à la *demonstratio* 7, 20, un *seipsum privavit* (*naššéh msarréq*) opposé à un *amans possessiones* (*râhém qenyâné*)¹². L'ascétisme prémonastique connaissait déjà le renoncement volontaire à la femme, à l'enfant et à la propriété.

Perfection (*gmîrûta*), le troisième chaînon de la deuxième série, est difficile à serrer de près. Pourtant, il est bien vrai qu'ici encore, il forme une amplification du troisième de la première série, de la *virginitas*, par association de la virginité permanente à toutes les autres vertus, et surtout à la pauvreté. En effet, dans les *de Nativitate*, 18, 25, il est dit ceci : « *divitias caducas viri perfecti* (*gmîré*) *dereliquerunt propter vœ* (*Christi*) *et venerunt et dilexerunt paupertatem* (*meskinûta*) »¹³.

Et maintenant, ce qui nous importe avant tout, c'est ce que la première partie, la partie historique, des *Carmina Nisibena* apporte à la solution de notre problème ; d'abord parce qu'une époque déterminée peut être assignée à son contenu ; et ensuite, parce qu'aux considérations générales des autres hymnes, elle ajoute des données historiques d'un caractère concret¹⁴.

Commençons par *Carmen* I, str. 9, où l'Eglise de Nisibe, qui parle à la première personne, se compare à

12. Cfr. Ed. PARISOT, *Patrologia Syriaca*, I, 1, col. 345, 17 et 24.

13. Cfr. LAMY, I, 21.

14. L'édition de BICKELL (Leipzig, 1866) ne dénombre, dans le texte syriaque, que les parties de strophes, non les strophes, contrairement à la traduction latine qui, elle, ne compte que les strophes. J'indique ma citation par hymne, (*carmen*), et strophe.

l'arche de Noé, et en profite pour faire ressortir le point suivant : « loco mulierum, quæ in arca se sanctificaverunt, ecce virgines meæ, quæ non nupserunt. » Le *se sanctificaverunt* (*etqaddâš*) ne nous réserve plus de difficultés : dans l'arche, les femmes des fils de Noé s'abstinrent des rapports sexuels, ce qui, selon Ephrem, était également vrai des animaux y embarqués, comme il le dit avec le même verbe dans la strophe 4 de la première hymne. Passons aux *virgines* que l'Eglise appelle « mes vierges ». Sans doute n'est-ce pas la preuve, mais c'est tout de même une indication, que ces vierges n'étaient pas de simples particulières, — qu'elles formaient, au contraire, un ordre de l'Eglise.

Laissons cela et venons-en aux trois évêques nisibènes : Jacques, Babu, et Vologèse. Pour les dépeindre, Ephrem passe encore la parole à l'Eglise de Nisibe, qui les représente comme les éducateurs envoyés de Dieu pour les trois degrés de sa croissance : enfance, jeunesse et maturité. Il est hors de doute qu'on peut à maints égards reporter sur la personne d'Ephrem le « je » par lequel l'Eglise est censée s'exprimer. Pas dans tous les détails, cependant ; car cette vérité a créé la légende qui impute assez cavalièrement à notre saint les paroles de l'Eglise de Nisibe dans *Carmen* XI, 16 : « Orationem meam super mœnia mea audierunt persecutores mei ».

Les trois évêques sont représentés comme des ascètes, et précisément pendant la période de leur épiscopat. On entend souvent les moines et les ermites qui sont devenus évêques parler de leur aspiration à la solitude et à la paix de leur cellule, ou à la communauté monastique. Chez ces trois évêques nisibènes, on ne relève rien de tel. Du *Carm. Nisib.*, XIX, 15, soulignant qu'ils sont morts tous les trois sans laisser aucun héritage... *ṭupsâ d-meskî-mûtâ*, « *typus paupertatis, quod nullam rem acquisierunt Beati* », — il ressort qu'ils exercèrent leur charge en ascètes. Nous pouvons, dans ce commentaire, faire abstraction de la personnalité de Babu, qui est moins mise en lumière ; mais la figure de saint Jacques, le premier de ces évêques, est significative.

Nous voyons au *Carmen* 13 qu'il est déjà honoré comme saint ; ses reliques se trouvent dans la ville et la

protègent. Le *Carmen* 14 décrit son caractère : c'était un éducateur sévère de la jeune Eglise, qu'il dégagait de ses chardons et de ses ronces. La strophe 4 mentionne ses austérités ; la strophe 16, la simplicité de son enseignement. Au *Carmen* 16, la strophe 16 parle de lui comme d'un maître redouté, dont la fêrule écartait son troupeau des jeux frivoles ; — dont la menace le retenait des égarements et des dissipations. Enfin, le *Carmen* 19, 16, l'appelle *victoriosus* (*naṣîhâ*), titre honorifique des martyrs, « *qui conciliavit amorem cum zelo* ». Nous avons signalé que, même sur la chaire épiscopale, il vivait dans la pauvreté. La virginité n'est pas, chez lui, particulièrement mise en relief ; c'est surtout chez Vologèse qu'il est question de cette vertu ; et ce que nous y trouvons vaut *a fortiori* pour Jacques. Tout cela dresse l'image d'un ascète inébranlable dont le tombeau, tout de suite après sa mort, fut vénéré comme la sépulture d'un martyr.

Suivant Théodoret (*Historia Religiosa*), saint Jacques aurait vécu, avant sa consécration épiscopale, la vie d'anachorète en haute montagne, se nourrissant d'herbes crues et ne cherchant qu'en hiver un abri dans une grotte¹⁵. Une question se pose dès lors : Jacques de Nisibe, d'après le portrait qu'en donne Ephrem, n'est-il qu'un représentant de l'ascétisme chrétien primitif, ou doit-on le considérer comme l'un des fondateurs du mouvement monastique en Syrie, qui aurait introduit dans cette région la vie érémitique, en même temps que saint Antoine le faisait en Egypte et indépendamment de lui ? La réponse à cette question dépend de la créance qu'on accorde à l'information de Théodoret, ou de son rejet.

Une première raison de se montrer sceptique à l'égard de Théodoret, c'est le silence d'Ephrem. Une évocation de Jacques dans les montagnes, aussi nouvelle et inouïe, aurait certainement été l'une des plus grandes actions d'éclat de cet ascète. Alors pourquoi Ephrem n'en fait-il aucune mention ? On peut dire, cependant, qu'il retrace un tableau de l'évêque Jacques. On pourrait aussi alléguer que certaines des hymnes en question des *Carmina Nisibena* ne nous ont très probablement été transmises que sous une

15. MG 82, 1293 C/D.

forme abrégée ; car, par endroits, il n'existe d'elles qu'un manuscrit liturgique du VIII^e siècle qui, généralement, on peut le prouver, ne donne qu'un choix de strophes.

Mais le silence d'Ephrem ne se limite pas aux *Carmina Nisibena* ; il peut et il doit être remarqué dans toutes les hymnes de *de Paradiso* et *Contre Hæreses*. Ainsi, pris dans toute son ampleur *l'argumentum a silentio* qui, bien sûr, ne peut jamais être une preuve contraignante, doit faire impression sur tout esprit non prévenu.

Au surplus, le silence d'Ephrem n'est pas un cas isolé. La chronique d'Arbèles rapporte simplement ce qui suit, sur l'ascète Jacques : « En ce temps-là [c'est-à-dire quand Šerī'a était évêque d'Arbèles], il y avait, dans la ville frontière [Nisibe], un homme craignant Dieu, du nom de Jacques, qui faisait des miracles comme les apôtres, et des prédictions comme les prophètes. Il passait souvent des nuits entières en prière, comme son Seigneur ; ses veilles et ses jeûnes étaient partout vantés. Comme c'était en vérité un homme de Dieu, nous en parlerons dans le détail. Notre Šerī'a lui-même, qui était embrasé de l'amour divin, alla bien souvent lui rendre visite pour se faire bénir par lui ; ils avaient alors des entretiens ». — Nous avons rapporté cette citation, selon la traduction de Stephan Schiwietz, qui se propose, dans son T. III, sur le monachisme oriental, p. 75¹⁶, d'utiliser ce passage en faveur de Théodoret. La première phrase, souligne-t-il à cette fin, ne veut pas dire que Jacques ait vécu en ascète à Nisibe. A son avis, il ressort plutôt de ce texte que Jacques, menant la vie d'ascète en montagne nisibène, aurait eu, de la Perse voisine, des relations personnelles avec l'évêque ; par cette prise de position, la chronique d'Arbèles garantirait, au moins d'une manière indirecte, la véracité de Théodoret, quand celui-ci déclare que, de son ermitage, Jacques aurait accompli des missions sur le territoire persan... Il suffit de produire ces arguments pour montrer qu'ils ne prouvent rien. A s'en tenir au texte de la Chronique, Jacques fut, à Nisibe, un ascète réputé, — réputé en raison de ses austérités, de sa vie spirituelle, et de sa thaumaturgie ; — et non à cause d'un ermitage dans

16. Mödling près de Vienne, 1938.

la montagne. Car, en effet, si la chronique avait eu cette pensée, pourquoi ne l'aurait-elle pas exprimée, tout au moins en quelques mots, comme elle l'a fait des oraisons et des mortifications de l'ascète ?

Revenons donc aux *Carmina Nisibena*. Plus précise que Jacques, apparaît ici la figure de l'évêque Vologèse, à qui Ephrem, avec une prédilection visible, consacre toute son hymne 15. A l'opposé de saint Jacques, il est le représentant d'un ascétisme éduqué, dans lequel l'ascèse et la culture se compénètrent réciproquement. Ephrem lui doit son propre idéal, à la base duquel, outre l'ascétisme corporel, intervient une laborieuse éducation de l'âme et de l'esprit par le livre, le « livre » pouvant avoir ici le sens restreint de l'Écriture Sainte, ou le sens large de la théologie chrétienne. Le passage où Ephrem exprime cet idéal se trouve dans *de Ecclesia*, 28, 9 ; le voici : « Ecce [nimis] magnum esset loqui de homine qui suspendit et castigat corpus suum. si sapiens est, jejuniis et sitibus, ut sanum fiat exercitatione ; qui animam suam libro erudit et fatigatur. Pulcher fit spiritu et corpore ¹⁷... » On peut ici comparer Ephrem à des moines comme Jérôme et Evagre ; mais il y a lieu de remarquer que Jérôme était un moine *sui generis*, et qu'Evagre s'évada du monde cultivé, pour vivre, dans la solitude du désert, uniquement sur son capital de culture.

Ephrem et son modèle, l'évêque Vologèse, sont différents. De ce dernier, Ephrem loue l'éloquence, la dialectique (14, 24), les manières attrayantes (basimûta) la mansuétude (šalyûta, nihûta, rmisûta). Dans l'hymne 15, 5, il est dit textuellement ceci : « La mesure et l'ordre caractérisaient ses actes et ses paroles. Ses pas mêmes avaient pris la mesure du repos ». Mais, avant tout, chez lui — outre la *paupertas*, — la *virginitas* et la *castitas* sont aussi accentuées. Afin de montrer que, pour Ephrem, il y avait sur ce point précis une connexion entre la culture et l'ascétisme, citons le *sermo de Fide* (V, 189) : « *doctrina est murus virginitatis* ¹⁸. De Vologèse, Ephrem sou-

17. Editio Romana III, 626, A/B.

18. Cfr. E. BECK, *Ephraems Reden über den Glauben, Studia Anselmiana XXXIII*, p. 60.

ligne, dans *Carm. Nis.* ce trait (15, 8) : « *Erat eloquens inter sapientes, castus (nakpa) inter fratres suos* ». Les « frères » dont il est ici question sont certainement les adeptes du même type d'ascétisme. La strophe suivante donne des indications plus précises sur la réalisation de l'idéal de la chasteté :

*In ambobus domiciliis erat ihidaya omnibus diebus ;
erat enim qadisha in corpore suo, et ihidaya in domo sua ;
interius et exterius erat nakhpa* ^{18a}

Les deux demeures dont l'auteur parle au début sont, comme le montre la suite, le corps et la maison, parce que le corps doit évidemment s'entendre comme la demeure de l'âme. Dans l'une ou l'autre demeure, Vologèse était *ihîdâya*, c'est-à-dire *singularis, virginalis, cœlebs*, ce qui donne, pour la maison de pierre, le sens suivant : nulle femme ne pouvait habiter la maison de l'évêque. Que l'on compare ici l'exemple postérieur de saint Augustin, d'après Possidius (*Vita XXVI*). Et de même qu'Augustin habitait avec des clercs (Possidius, XXV), on est amené à poser pour Vologèse l'hypothèse d'une cohabitation avec ses « frères » dont nous venons de parler à l'instant. Au surplus, il faut voir en ces « frères » des *bnay qyâma*, dont la mention, par hasard, n'est pas associée à celle de Vologèse, mais dont Ephrem parle à deux reprises dans les hymnes suivantes, où il donne au successeur de Vologèse, à l'évêque Abraham, des conseils et des exhortations pour l'exercice de sa charge.

Il est vrai qu'au premier de ces passages, dans l'hymne 19, 3, le terme est absent, mais la chose elle-même est nettement présente, pour autant, comme nous l'avons déjà dit, qu'il faut voir la marque particulière des *bnay qyâma*, dans le *qyâma*, c'est-à-dire dans une confrérie rigoureusement enclose à l'intérieur de l'Eglise. Voici comment Ephrem, dans l'hymne 19, 3, exhorte Abraham, le nouvel évêque :

18a.	ܡܨܝܚܐ ܗܝ ܡܨܚܝܬܐ	ܡܨܚܝܬܐ ܗܝ ܡܨܚܝܬܐ
	ܡܨܚܝܬܐ ܗܝ ܡܨܚܝܬܐ	ܡܨܚܝܬܐ ܗܝ ܡܨܚܝܬܐ
	...	ܡܨܚܝܬܐ ܗܝ ܡܨܚܝܬܐ

*Greges (suos) Jacob ordinavit. Tu ordina oves rationales !
 Fac splendere virgines (du genre masculin : bthûlé) puritate ;
 et virgines (du féminin : bthûlâthâ) castitate.
 Constitue sacerdotes in sanctitate et principes in humilitate
 et plebem in iustitia* ^{18b}.

Dans cette énumération d'états, l'association des *virgines* aux *sacerdotes* n'est certainement pas fortuite, car elle revient de la même manière, au deuxième passage, dans lequel apparaît cette fois, le terme *qyâma* : l'hymne 21, 5, qui s'adresse à l'évêque Abraham, sur le même ton que l'hymne 19, 3 :

*Esto corona sacerdotio et in te splendeat servitium divinum !
 Esto frater sacerdotibus, et legislator diaconis !...
 Esto murus castitati ! Fœdus (qyâma) constantia tua (qawmâkh)
 [clarescat !*

Et Ecclesia pulchritudine tua ornetur ! ^{18c}

Dans cette connexion entre le *qyâmâ* et le clergé, il faut surtout mettre en lumière le passage du *qyâmâ* à l'*Ecclesia*. Visiblement, à Nisibe comme dans l'Eglise persane d'Aphraat, le *qyâmâ* formait une sorte d'Eglise dans l'Eglise, — l'Eglise de l'élite.

Nous pouvons donc récapituler ainsi : Ephrem a été élevé, à Nisibe, dans l'esprit de l'ascétisme primitif, et non l'esprit d'un monachisme qui se serait épanoui à la frontière syro-persane, en même temps que le monachisme égyptien et sans en dépendre. Il aura, bien sûr, entendu parler, dans sa Nisibe même, de ce nouveau mouvement érémitique, qui se propageait alors de l'Egypte sur la

18 ^b .	ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ...	ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ
18 ^c .	ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ...	ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ ܡܢ ܕܢܚܐ ܩܠܠܐ

Palestine et la Syrie septentrionale ; mais il n'entra en relations plus étroites avec lui qu'à Edesse, où on sait qu'il a passé les dix dernières années de sa vie (364-373). La meilleure preuve en est que la seule mention précise de ce nouveau monachisme qu'on puisse trouver dans les recueils poétiques d'une authenticité certaine, figure dans les hymnes de *Virginitate*¹⁹.

Dans l'une de ces hymnes, à savoir dans la dernière strophe de l'hymne 37, Ephrem parle de son grand âge : « *Veritas tua erat apud juventutem meam. Veritas tua est cum senectute mea* ». Sans doute faut-il accorder qu'on n'est pas tout à fait sûr que le recueil des hymnes de *Virginitate* ait été composé par Ephrem comme un tout ; et que, par conséquent, toutes ces hymnes, sur la foi de la 37, 10 doivent être attribuées à ses dernières années. Il reste cependant une certaine vraisemblance que l'hymne 21 de *de Virginitate* appartienne à la même période que la 37, c'est-à-dire à l'époque édessénienne. L'hymne 21 forme dans le recueil avec la précédente un fascicule à part qui porte ce titre : *'al Aphrem w-karka*, c'est-à-dire : hymnes sur la ville d'Ephrem, aux confins du désert, dans laquelle Jésus se retira pour échapper aux Juifs (Jean, 11 : 54). L'hymne 21, 1, parle ainsi de cette *civitas* : « *Beata es Ephrem ; nam Dominus civitatum requievit in civitate tua illa longinqua, vicina deserti, in societate solitudinis et vicinitate pacis plena* ».

La deuxième strophe voit dans cette fuite de Jésus une préfiguration du nouvel idéal égyptien de *fuga mundi*, la fuite vers la solitude du désert inhabité : « *Typum formavit in te, civitas Ephrem, eremitis, ut diligerent desertum liberans omnes* ». Pour *eremitae*, il y a dans le texte syriaque, *âbîlé*, qui, de son sens primitif de *penitentes*, *lugentes*, est étendu à *eremitæ*, exactement comme dans d'autres textes que nous avons encore à consulter, le terme *ihîdâya*, — de l'ascète vivant séparé de la femme, — s'est vu promouvoir à l'ermite vivant séparé de tous les humains.

L'examen de ces autres textes, c'est-à-dire de la litté-

19. Edit. de RAHMANI, Charfet, 1906.

rature monastique en langue syriaque qui nous a été transmise sous le nom de saint Ephrem, doit former la seconde partie de notre referendum. Cette seconde partie ne pourra être traitée à fond, comme la première, non seulement en raison du temps limité dont nous disposons, mais surtout parce qu'ici, pour chaque document particulier, il faudrait poser le problème de l'authenticité, tant du point de vue de la transmission que d'après l'analyse du contenu.

Nous avons à voir avant tout les hymnes sur les ermites Abraham Kidûnâya et Julien Sâba, publiées par Lamy dans le troisième volume²⁰ ; et, dans le quatrième, le *memrâ-d-'al îhîdâyé w-abîlé w-madbrâyé*, ainsi que le *memrâ d-martyânûta d-îhîdâyé* suivant. Ensuite, l'*Epistola ad Montanos*, éditée par Overbeck²¹, et les publications du P. Pius Zingerle, à savoir *Sancti Patris Ephraemi sermones duo* (Brixen, 1868), et le *memrâ d-'al îhîdâyé w-abîle*, dans *Monumenta Siriaca* (Innsbruck 1869). Dans différents mémoires, et, en dernier lieu, dans *Oriens Christianus* (vol. 39, 1955), A. Vööbus a voulu démontrer l'authenticité de tous ces textes, en raison de leur accord avec la langue et les idées de l'Ephrem authentique. Mais, dans le nombre, il admet d'emblée les hymnes sur Abraham Kidûnâya et Julien Sâba. Il s'appuie certainement sur Burkitt qui, dans un premier tri des écrits syriaques d'Ephrem, comprit ces hymnes parmi celles dont l'authenticité était probable²². Toutefois, comme on le sait, le jugement de Burkitt ne fut motivé que par l'âge des manuscrits, délimitation parfaitement justifiée pour sa position, mais qu'il est nécessaire à présent de compléter par une révision critique du contenu. Par ailleurs, le manuscrit de ces hymnes est sans doute relativement ancien ; en raison de l'écriture, Wright le situe au sixième ou septième siècle. Pourtant, il n'appartient plus aux manuscrits éphrémiens primitifs, qui transmettaient exclusivement des ouvrages d'Ephrem ; il relève déjà des recueils postérieurs, sur

20. *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Malines, 1899-1902.

21. *S. Ephraem Syri... opera selecta*, Oxford, 1865, p. 113-131.

22. *S. Ephraim's quotations from the Gospël*, Cambridge, 1901, p. 25.

lesquels on ne peut plus s'appuyer autant que sur les premiers, loin de là.

En ce qui concerne les arguments linguistiques de Vööbus, nous n'aurions qu'à fournir un contretype du *memrâ d-martyânûtâ d-iḥîdâyé*. Dans tous les textes authentiques d'Ephrem, *ruhâ d-quḏšâ*, même dans le sens du Saint-Esprit, s'accorde au féminin, au contraire d'auteurs postérieurs, tels que Jacques de Sarug, qui, en pareil cas, l'emploient au masculin. Or dans le *memrâ* cité, il est masculin dès le commencement (Lamy, IV, 147, 13).

On peut souscrire à l'argument positif de Vööbus, que le plus strict idéal érémitique domine ces textes, et que nous nous trouvons, par là, dans la toute première période du monachisme syrien. Mais la paternité littéraire d'Ephrem n'en est pas pour autant démontrée.

Dans un examen objectif de ces textes, ce à quoi, à notre avis, il faut prêter la plus grande attention, c'est la différence ou l'opposition à laquelle on se heurte au cours de leur lecture : dans quelques uns d'entre eux, l'auteur est visiblement un moine qui s'adresse à ses confrères ; dans d'autres, au contraire, c'est un profane qui parle des moines.

Or, dans le cas des hymnes sur Julien Sâba, cette discrimination est d'une importance capitale. On peut y montrer en effet que l'auteur est un moine et un disciple de Julien. Il s'ensuit que la paternité d'Ephrem s'avère très invraisemblable, Julien étant mort, d'après la chronique édessénienne, en l'an 367. Si l'on prétend donc qu'Ephrem qui, probablement, était déjà sexagénaire lorsqu'il vint à Edesse en 364, serait devenu le disciple régulier de Sâba, et qu'en outre, après la mort de ce saint, il aurait continué de vivre, durant des années dans son monastère, comme les passages qui vont être cités le supposent, — il suffit de ne pas perdre de vue que la période édessénienne représente sans aucun doute l'apogée de l'activité doctrinale, de la production littéraire, et de l'action pastorale d'Ephrem, pour voir qu'on aboutit nécessairement à l'absurde.

Commençons par souligner que les hymnes sur Julien²³ l'appellent « notre père » (*abûn*), ainsi au début

23. LAMY, III, 837-935.

des hymnes 2, 7, 9 et 11 et de la fin du 4. Dans la strophe 18 de l'hymne 6, ces paroles lui sont ensuite adressées : « Castigasti nos cum amore, sine virga ». Notons, au commencement de l'hymne 7 : « Abisti, pater noster, noli relinquere nos ! » Dans l'hymne 18, 8, il est question de « nos monastères » : « dies mortis quæ præcluserit viam quæ non iam volat ala tua super monasteria nostra. Virtus Jesu, qui in te nos visitavit, ambulet inter monasteria nostra ! » L'hymne 18, 10, parle de la *congregatio*, à laquelle l'auteur appartient : « Quotidie nos hoc docuisti, ut servaremus veritatem in membris nostris, ut per eam servaretur congregatio nostra tota ! » Mais c'est surtout dans l'hymne 22 qu'abondent les expressions de ce genre, par exemple dans la strophe 4-6 : « Oratio tua suscite cor filiorum tuorum (!) ne nos (!) obdormiscamus post mortem tuam. Nos, dilectos tuos, domine mi, morte tua Deo dedisti tamquam pignus... Abiit a nobis vox doctrinae tuae. Oratio tua aperiat os filiorum tuorum, ut multiplicent doctrinam in monasteriis nostris ». Et dans les strophes 15-16 : « Ecce nunc ploramus nos apud monasterium tuum, pater noster, quia recessit ab eo conversatio vocis tuae. Dominus nos ter pacificet monasterium filiorum tuorum (!) ut multiplicentur in eo voces psalmorum nostrorum » (!!).

De toutes ces citations, il ressort sans ambages que c'est un moine, un disciple de Julien, qui parle ici. On peut voir, il est vrai, par ces passages, que toutes les hymnes ne sont pas citées ; mais cette remarque ne soulève que la question de l'homogénéité, ou du manque d'homogénéité, du recueil. Il est aussi très clair que l'auteur de l'*Epistola ad Montanos* parle en moine à des moines. Il les appelle *fratres mei* (ahây) (114, 2 ; 114, 11 ; 117, 11) et les exhorte en ces termes : *relinquamus filios sæculi* (120, 1). Au commencement du dernier paragraphe, c'est encore un moine qui s'exprime, — un moine dont la vocation est devenue toute sa vie : « Sicut enim angeli admonuerunt Loth ne respiceret retro, sic et nos Dominus angelorum admonuit ne converteremur retrorsum ».

De telles paroles sont impossibles dans la bouche de l'Ephrem de la période édessénienne, — du professeur, du poète, du maître de chœur, du conseiller de l'évêque. Ce

que l'on attend de lui, ce sont des expressions d'admiration pour les solitaires qui vivaient à l'écart, aux environs d'Edesse, — qui réalisaient son propre idéal ascétique sous une forme héroïque et nouvelle, — c'est un recours à leurs prières, à leur intercession ; et, plus précisément, selon ses propres idées eschatologiques, le recours à leur intercession au jour de la résurrection des morts et du Jugement... Et voici qu'il existe réellement une homélie qui est attribuée à Ephrem, et qui comble tous ces espoirs.

Elle a été éditée par le P. Pius Zingerle dans les *Monumenta Syriaca* I (œniponti, 1869), d'après des manuscrits plus récents de la Bibliothèque Vaticane. Elle a pour titre : 'al ihîdâyé w-âbîlé. Les ihîdâyé ne sont plus ici les *singulares* et *caelibes* d'Aphraat et du premier Ephrem ; ils sont devenus, dans ce document où règne l'idéal de l'érémité la plus absolue, de purs anachorètes. Toutefois, il n'est jamais question d'eux qu'à la troisième personne ; ainsi en est-il dès les premiers mots : « Prudentes omnia et mundum tamquam nihilum reputaverunt, et in desertis vagantur, ne maculentur peccato²⁴. Comme prototypes scripturaires de ce nouvel idéal, Elie et Jean-Baptiste sont nommés. Il est parlé de ce dernier, avec une modification du texte qui retient l'attention : « Johannes, qui fuit in deserto, magnus factus est in regno »²⁵.

Les motifs de cette évasion sont énumérés dans le passage suivant : « Quia viderunt mundum gaudere, ipsi dilexerunt tristitiam (abîlûta) ; et quia in mundo viderunt delicias, ipsi pascuntur radicibus... Quia viderunt in mundo gloriationem, ipsi dilexerunt humilitatem... Quia viderunt in mundo cupiditates, sibi elegerunt jejunium purum, ut per jejunium acquirerent alas, quibus cœlos

24.

حركة يوم مع بيته
حركة يوم مع ضم
حركة يوم مع مع مع

حسنا بحسنا مع
مع مع مع مع
مع مع مع مع

25. Vers 41.

ascenderent ; quia in mundo viderunt impudicitiam, elegerunt ipsi castitatem, ut castitas corporum se faceret hereditare regnum... » ²⁶.

D'après le vers 165, l'isolement dans le désert est la règle ; mais on rencontre aussi, concurremment, la cohabitation de deux ou trois ermites. Une dernière intensification de la poussée vers la solitude parfaite se trahit dans le vœu spécial de ne voir aucun être humain. Il en est manifestement question au vers 193 : « Sunt qui sumunt (var. *diligunt*) votum Naziræi, ne videant homines » ^{26 a}.

Cet effort vers la solitude conduit aussi à la séparation d'avec l'Eglise visible et ses sacrements. Tandis que, selon des récits de l'*Historia Lausiaca*, un tel radicalisme appelait, en Egypte, des sanctions, on ne trouve, dans les écrits du monachisme primitif syrien, aucune mesure de ce genre. On considère ici le lien spirituel de l'ermite avec l'Eglise comme un équivalent pleinement efficace de l'intégration corporelle. Ephrem s'explique sur ce point aux vers 95 sqq. de l'homélie considérée : « Corpora eorum sunt templa Spiritus, et mentes eorum sunt ecclesia, et oratio eorum est thuribulum purum ». De même, au vers 221 : « Quocumque venerit unus eorum, erigit crucem suam et fit ecclesia ». Mais c'est aux vers 467 sqq. que ces idées trouvent leur expression la plus pénétrante : « Loco ædificii ecclesiæ facti sunt ipsi templa Spiritui Sancto ; loco altarium, mentes eorum, et orationes eorum pro sacri-

26.	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ

26 ^a .	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ	ܕܫܥܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܝܫܘܥ
-------------------	-------------------	-------------------

filiis Deo offeruntur » ^{26 b}. A titre de complément, citons encore un passage de l'*Epistola ad Montanos* (Job, 39, 30) : « *Aquilæ ubicumque interficitur interfectus, ibi sunt* » : « *docet eos per fidem esse in medio ecclesiæ, quamquam in rupibus habitant ; ubi interficitur interfectus, ibi sunt : ubi offertur oblatio, sociantur, quamvis sint in deserto, neque propterea quod absentes sunt corpore, filii ecclesiæ non sunt, sed fide adsunt... fratres in rupibus, ubicumque offertur oblatio, ibi sunt, neque fugit eos* » ²⁷.

Tous les passages de l'homélie *d'al ihîdâyé w-abîlé* que nous avons cités, pour mettre en relief l'idéal d'extrême érémité, témoignent en même temps qu'il y est toujours question des ermites à la troisième personne. L'orateur n'est pas l'un d'entre eux. Il ne s'adresse pas à ses frères, comme dans l'*Epistola ad Montanos*. Ses paroles sont tournées vers l'assemblée des fidèles (d'Edesse), dans laquelle il s'inclut lui-même, quand il dit, à la fin, « *congregatio nostra* » (kenšân). Les ermites, par leur retranchement radical du monde, sont, pour le prédicateur et ses auditeurs, un modèle de renoncement et de pauvreté, comme l'homélie le marquait dès l'entrée en matière, au vers 51 : « *typus pulcher sunt ipsi ut et nos sequamur eos et alis spoliationis (msarqûta) volando perveniamus ad eos* » ²⁸. Ce n'est point là une invitation à suivre les ermites au désert, mais simplement à pratiquer le dépouillement (msarqûta). Nous avions auparavant rencontré ce terme, et l'idée qu'il exprime, dans l'hymne *contra Hæreses*, où il était montré que le mot et la chose existaient déjà chez Aphraat. C'est la pauvreté que les évêques de Nisibe ont exercée au temps de leur pontificat.

26^b.

ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ

ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ

27. Edit. Overbeck, p. 121, 5 ss.

28.

ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ

ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ
ܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐ

Il est encore nécessaire d'entrer dans quelques détails sur la dernière partie de l'homélie, où deux points doivent être mis en relief, deux points qui plaident pour son authenticité. Ephrem y souligne d'abord la bénédiction qui résulte, pour le monde et l'Eglise, de la prière des ermites : « Terra habitata, in qua iniquitas est, orationibus eorum servatur, et mundus, qui obrutus est peccatis, orationibus eorum erigitur. Et terra, quam disputatio perturbat, orationibus eorum fulcitur » ²⁹. *Disputatio* (drâšâ) désigne toujours, chez Ephrem, la querelle de l'arianisme. L'homélie attend donc, de l'imploration des solitaires, une cessation de cette querelle ; et cela suppose une situation qui concorde avec les dix années qu'Ephrem a passées à Edesse.

On trouve ensuite, comme passage à la péroration proprement dite, une glorification des élus qui deviennent les frères des ermites victorieux, qui prennent sur soi leur vie ; et qui, pour accomplir avec eux le parcours, ont la force de ne se laisser séduire par aucune tentation de les quitter. Ephrem s'oppose nettement à ces élus, en parlant de lui-même à la première personne du pluriel : « Nos autem qui amavimus eos qui amaverunt consuetudinem tuam, *Deus*, noli separare ab acie eorum, quando stabunt in domo regni. Et qui cum amore narravimus opera eorum, ut prædicarentur virtutes eorum, fac nos dignos ut accipiamus cum eis gaudia insolubilia » ³⁰. La dernière phrase prouve que le « nous » s'applique à l'auteur, à Ephrem seul. C'est seulement dans la phrase finale qui vient ensuite que la *congregatio nostra* déjà mentionnée élargit le cercle jusqu'à la synthèse prédicateur-auditeurs : « Tota autem congregatio nostra quæ delectata est narratione de filiis

- | | | |
|-----|--|--|
| 29. | و سلم بنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا | و سلمنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا |
| 30. | و سلمنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا
و سلمنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا | و سلمنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا
و سلمنا كذوهم
لغنا بغيرنا بغيرنا |

lucis habita inveniat misericordiam in die judicii per orationem eorum. Amen » ³¹.

Pour conclure, résumons-nous en mettant encore une fois en lumière que la position de cette homélie en vers de sept syllabes, c'est-à-dire en mètre éphrémien, correspond tout à fait à ce qu'on devait attendre d'Ephrem à Edesse, en raison de sa vie passée, dominée par l'ascétisme chrétien primitif, en raison de son séjour et de son action de dix années dans cette même ville, comme professeur, comme conseiller de son évêque, et comme un écrivain dont l'œuvre, aux proportions gigantesques, a forcé l'admiration de ses contemporains ; en raison, enfin, de la présence, aux environs d'Edesse, de Julien Sâba, sous qui le monachisme syrien a donné sa première floraison, et qui devait nécessairement gagner l'estime et la vénération du vieillard Ephrem.

Contre notre argument des deux formes d'écrits, — ceux d'un séculier sur des moines, et ceux d'un moine à des moines, — on objectera peut-être qu'ils peuvent refléter tout simplement les changements de position d'Ephrem à différentes périodes de son stage à Edesse. Pour couper court à cette objection, nous répétons une dernière fois qu'Ephrem était trop âgé, et que sa vie edessénienne fut de trop courte durée, pour qu'un changement de cet ordre puisse paraître admissible.

Selon toute vraisemblance, on peut donc affirmer que la tradition, en célébrant Ephrem en tant que moine, a confondu le monachisme avec l'ascétisme de la jeune Eglise, et qu'elle a complété le portrait de l'ascète Ephrem par certains traits d'un pseudo-moine Ephrem.

Dom Edmund BECK, O.S.B.

(Traduit de l'allemand par Louis-Marcel Gauthier.)

31.

حسب ما في نسخة
الخطية في نسخة

حسب ما في نسخة
الخطية في نسخة

TRADUCTION ET COMMENTAIRE DE L'HOMELIE DE NARSAÏ SUR LES MARTYRS

Contribution à l'étude du culte des martyrs
dans le nestorianisme primitif

I. — Introduction

Au tome II de son ouvrage *Narsaï, homiliae et carmina*, A. Mingana¹ publie sous le n. 25, une homélie du Nestorien Narsaï († après 503), qui contient des remarques et des observations fondamentales sur le culte des martyrs et la théologie du martyre. Nous avons par là un aperçu d'une question sur laquelle nous n'étions jusqu'alors guère, ou pour mieux dire nullement, documentés. Jugie, par exemple, donne bien quelques indications sur le comportement des Nestoriens à l'égard des saints en général ; mais il n'avait encore aucun document à sa disposition, — et, par suite, aucun exposé littéraire sous la main, — sur l'hommage qu'on rendait aux martyrs dans le nestorianisme primitif². Il ne pouvait donc rien affirmer. Si nous ne nous trompons pas, *l'Homélie sur les martyrs* représente le document nestorien le plus ancien que nous

1. Alph. MINGANA, *Narsaï Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, Mossoul, 1905, vol. II, pp. 46-55.

2. Voir M. JUGIE, *Theologia Dogmatica*, V, pp. 274-279, Paris, 1935.

possédions sur le culte dont ils font l'objet. C'est pourquoi nous en présentons ici une traduction et l'ébauche d'un commentaire.

Il faut, certes, reconnaître, que la transmission de cette homélie est fondée sur une faible base. A. Mingana n'avait à sa disposition que trois Mss de dates postérieures, et n'indique pas d'année plus rapprochée de la source qui permettrait de dater le Ms. avec certitude³.

Il n'y a pas de raison suffisante pour contester l'authenticité de ce texte ; il présente cependant des particularités de style et de forme. La langue n'en est nullement compliquée ; l'expression en est limpide. Les répétitions d'une même idée sont fréquentes ; ce n'est pas la manière habituelle de Narsaï de s'étendre en répétitions, son style étant généralement succinct et dense. Cette observation ne suffit naturellement pas à mettre en question l'attribution de l'homélie à Narsaï. Le style a dû être déterminé avant tout, en raison de son objet, par sa destination à de larges éléments populaires : Narsaï était donc obligé d'user d'une expression populaire.

Le caractère immédiat et l'urgence de l'exhortation témoignent en faveur de l'antiquité de l'homélie. Narsaï est encore sous l'impression toute fraîche d'une persécution des chrétiens dans l'empire de Perse. La religion des Persans était caractérisée essentiellement par l'adoration du soleil et de la lune, donc par l'idolâtrie ; les martyrs refusaient d'adorer des créatures. En tout état de cause, il ne peut s'agir, dans les paroles de Narsaï, que de la grande persécution des chrétiens sous Šahpuhr II, au quatrième siècle.

Si nous considérons que Narsaï a atteint l'âge inhabituel d'au moins 93 ans, nous comprenons sans peine qu'il était encore de manière ou d'autre, ne fût-ce que par l'intermédiaire de témoins immédiats, sous l'effet de cette persécution. Pour ces raisons, il faudrait placer la rédaction de la présente homélie dans la période initiale de l'activité intellectuelle de Narsaï, et la considérer comme

3. MINGANA, *op. cit.*, I, Mossoul, 1905, p. 24.

une œuvre de jeunesse. Ce fait expliquerait en même temps l'aisance et la simplicité du style, auxquelles notre auteur a, par la suite, renoncé, le temps et la maturité aidant.

L'homélie est écrite en mètre dodécasyllabique, chacun des distiques formant une strophe.

II. — *Commentaire théologique*

1. — **Culte du martyr et des martyrs**

En manière d'exorde, l'homélie rend compte de l'extension lointaine et rapidement réalisée du christianisme vers le milieu du premier millénaire. Il voit la raison de cette pénétration du monde par le christianisme dans la vérité qui était transmise au monde par le Christ, en tant que soleil de justice. Narsaï met l'accent sur la puissance missionnaire du christianisme, bien qu'il ne précise pas de limites géographiques.

Le martyr consiste à donner sa vie pour le Christ, supposé que le Christ est reconnu ou confessé comme le seul et vrai Dieu. Dans la présente homélie l'association martyr-Christ est considérée comme essentielle. Les tortures sont liées à l'idée de la mort.

Les trois vertus théologiques, — la foi, l'espérance et la charité, — sont la base du martyr. Dans la vraie foi, dans l'espérance véritable et dans l'amour profond, le martyr trouve la voie qui mène au Christ, et réalise avec Lui une union étroite, — particulièrement avec Sa mort et Sa résurrection. La mort du martyr, comme celle du Christ, est suivie de la résurrection, de la transfiguration. Pour le martyr, la mort du Christ n'est pas seulement une source de force, mais aussi l'archétype et le prototype idéal d'un martyr réalisé. A côté de la foi et de la charité, l'espérance y subit une puissante amplification. Le martyr a l'espérance de l'immortalité, de la vie éternelle dans la Jérusalem céleste. Il sait que la Justice et la Providence divines ne le frustreront pas de cette couronne. Dès maintenant, il vit d'avance dans cette immortalité, — dans cette éternité. Cette espérance donne au martyr la force

d'assumer la mort pour l'amour du Christ ; et, avec la mort, les tourments et les supplices qui l'appellent et la précèdent.

La condition morale la plus importante du martyr est le parfait détachement de ce monde, de ses vices et de ses charmes, et de ses biens ; et aussi le détachement de la famille et des affections terrestres. Le martyr doit renoncer à toute l'existence temporelle, en échange de la vie éternelle. Le monde et la vie temporelle étant fortement dominés par l'Esprit du mal, — le diable et ses légions, — une attention constante et une guerre sans répit contre l'Adversaire sont indispensables. Le martyr devient ainsi un lutteur, un combattant, un athlète, engagé jour après jour dans l'arène, contre le mal et contre le Malin.

Le martyr était très hautement apprécié ; car c'est un témoignage par l'action, qui dépasse de loin le témoignage par la simple parole.

La présente homélie nous montre que le culte des martyrs était alors en pleine floraison. On accourait de toutes parts pour célébrer la fête du martyr, c'est-à-dire le jour de sa mort, aux lieu et place de sa confession, — voire à l'endroit même de sa sépulture. L'objet de cette fête était la commémoration (*memoria*). Il n'est fait aucune mention de reliques.

On attachait une importance toute particulière à l'intercession du martyr. A la page 310 de la traduction, nous lisons que l'intervention des martyrs est capable de protéger le monde plus que ne peuvent le faire, dans l'ordre militaire, les remparts d'une place forte. Leur intercession est un secours assuré dans tous les périls et toutes les tribulations.

2. — Le sommeil des âmes

Du point de vue théologique, cette homélie présente encore un autre intérêt : elle enseigne la doctrine du sommeil des âmes.

Jugie rapporte que les théologiens nestoriens n'étaient pas tous du même avis sur l'état et le lieu du séjour des âmes, entre l'instant de la mort et le Jugement dernier

Une grande partie d'entre eux enseignaient, probablement sous l'influence de la doctrine péripatéticienne, que les âmes des justes, aussi bien que celles des pécheurs, étaient comme plongées dans un profond sommeil⁴. L'âme et l'esprit sont donc immobiles.

Aphraat avait déjà soutenu la doctrine du sommeil des âmes⁵. Notre texte ajoute à ce propos : « La mort de Jésus a fait de la mort un sommeil ». Dans son homélie 23 sur la manifestation du Seigneur à la fin du monde, et sur le monde futur, Narsaï s'exprime comme suit : « La voix résonnera sur la terre devant toutes les créatures ; et la création s'éveillera d'un sommeil⁶ ». Quand la trompette retentira, la création sortira d'un profond sommeil, c'est-à-dire ressuscitera. Par là, l'état de l'âme après la mort, et jusqu'à la résurrection de la chair, est clairement désigné comme un sommeil. Le lieu de séjour des âmes est aussi indiqué par Narsaï, dans cette même homélie 23, « Comme d'un sommeil, les bons et les méchants y ressusciteront (c'est-à-dire dans le Šéôl) »⁷. Les âmes des bons et des méchants se trouvent donc dans le Šéôl. Narsaï se réfère à Aphraat et se fait une représentation plus nette de l'état et du séjour des âmes après la mort. Il est probable que chez lui une influence de la philosophie aristotélicienne se fait jour, dans la mesure où celle-ci enseignait que l'esprit et l'âme ne peuvent s'actuer qu'au moyen des sens. Si ces derniers ne sont plus qu'en puissance, comme c'est le cas dans la mort, l'activité de l'âme doit nécessairement s'immobiliser.

4. JUGIE, *op. cit.*, p. 336/337.

5. *Ibid.*, 336/337.

6. MINGANA, *op. cit.*, II, 19.

7. *Ibid.*, p. 14.

Homélie de Narsaï sur les martyrs

III. — Traduction

Refrain :

Béni soit celui qui a magnifié la mémoire de ses martyrs * ici-bas et en haut au ciel.

Mes frères :

Partout Jésus a établi des témoins pour son crucifiement * et en tout lieu il a planté l'emblème de sa crucifixion.

Sur toute la terre, il a fait lever le soleil de son message * et par ses rayons, il a dissipé sur la terre les ténèbres.

Il a jeté le filet de sa doctrine dans la mer humaine * et dans ce filet, il a capturé toutes les nations avec tous leurs potentats.

Il n'a pas laissé sur terre une ville qui se révoltât contre son enseignement * et il n'y resta pas une réserve dans laquelle il ne brillât.

Son message avait des ailes et il vola à travers la terre * et il s'insinua partout avec rapidité.

Sur mer et sur terre, sa parole se répandit rapidement ; * il mit le monde sous le joug suave de son enseignement.

De tout cœur les hommes acceptèrent son message * et pour l'amour de lui ils souffrirent les violences et tous les tourments.

Par amour pour lui, les enfants abandonnèrent leurs pères ; * ils les considérèrent comme étrangers, et ils les suivirent.

A cause de lui les pères ont aussi renié leurs enfants, * et ils les livrèrent sans défense à toutes les morts.

Il jeta sur la terre une grande perturbation le jour de

sa venue * et il supprima l'amour paternel *du cœur* des pères.

A cause de lui le frère livra son frère à la mort ; * et il ne se trouva pas une seule maison qui fût exempte de division.

La fille ne voulut plus accepter l'erreur de sa mère, * et la mère ne consentit plus à accorder créance à sa fille.

Jésus est la cause de toutes ces divisions, * comme il nous l'a enseigné clairement.

« Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : * Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la guerre.

Je suis venu annoncer aux hommes un message nouveau ; * celui qui se soumet et me reçoit sera haï.

Celui qui me confessera et *gardera* ma parole reniera son père, * celui qui m'acceptera et croira en moi abandonnera sa mère.

Il reniera tous ceux de sa famille et eux le *renieront* ; * et il crucifiera son corps jour et nuit pour le monde.

Il portera sa croix sur son épaule et il sortira en ma compagnie ; * et il méprisera sa famille et tout son entourage et s'attachera à moi.

S'il est riche, il méprisera sa richesse et deviendra pauvre ; * et quand il se sera dépouillé, il méritera alors de devenir mon disciple.

S'il est savant et s'approche de la simplicité de mon enseignement, * qu'il répudie d'abord la sagesse du siècle, puis qu'il vienne.

S'il est puissant et désire entrer sous ma puissance, * qu'il devienne mon disciple par l'humilité qui convient à ma majesté.

Je suis venu ouvrir aux hommes la porte étroite ; * elle est très étroite et il n'est pas facile à tous d'y entrer.

Seul un petit nombre peut entrer par cette porte que j'ai ouverte ; * et rares sont ceux qui peuvent marcher dans la voie que j'ai frayée.

La porte est étroite et la voie difficile et ardue, * et il n'est facile à personne de la parcourir.

Il n'est pas aisé de venir, pour tous ceux qui désirent le faire ; * le fait d'être mon disciple rend l'homme parfait s'il se donne beaucoup de peine.

Ce n'est pas tout homme qui se dit mon disciple * qui peut accomplir la discipline que je réclame.

Je suis venu enseigner aux hommes une vie pleine d'efforts ; * en sera digne celui qui écoute et observe ma parole.

Il reniera ses frères et se considérera comme étranger à ses sœurs ; * et il abandonnera maison, patrie et biens, et il viendra à moi. »

C'est cette semence que sema notre Sauveur parmi les hommes ; * les martyrs l'ont reçue avec un amour qui répondait à son enseignement.

Pour lui, ils devinrent étrangers à tout ce qu'ils possédaient, * et tinrent pour néant le monde et ses plaisirs.

Ils ont haï les réjouissances et aimé la vie perdurable ; * quand ils étaient sur terre, *ils ont vécu* comme s'ils n'étaient pas sur la terre, mais au ciel.

Alors qu'ils étaient en vie, ils étaient morts pour tout le siècle : * ils vivaient pour lui [le Christ] et non pour le monde qui ne subsiste pas.

Ils méprisèrent leur vie et aimèrent volontairement la mort, * et la mort que tous craignent, ils l'ont acceptée.

Les bienheureux partirent sur le chemin de la mort, et n'eurent ni peur ni crainte ; * et quoique son goût fût extrêmement amer, ils ne restèrent pas en arrière.

Ces justes pesèrent la vie du siècle et celle de l'éternité ; * ils méprisèrent celle-là et choisirent celle-ci avec discernement.

Ils se servirent de la balance droite de la raison ; * ils pesèrent avec soin le monde qui passe et *celui* de l'éternité.

Ils ne quittèrent pas l'arène dans laquelle ils étaient descendus, * et ils n'abandonnèrent pas *le combat*, ni ne furent affaiblis par les souffrances et les tribulations.

Ils ne furent séduits ni par les richesses ni par les présents dont le siècle est pourvu ; * ils ne furent arrêtés ni par la société ni par la famille.

Avec sagesse ils placèrent devant eux ce seul étendard : * que pour Jésus ils choisissaient la mort et haïssaient la vie.

Ils virent que la mort de Jésus avait été la cause de notre vie ; * ils y puisèrent la force de mépriser toutes les morts.

Ils le virent suspendu au sommet du Golgotha pour notre salut, * et ils rachetèrent par le sang de leurs veines la dette qu'ils avaient contractée.

Ils regardèrent Notre-Seigneur élevé sur la croix avec les larrons * et comprirent qu'il avait accepté de mourir pour les hommes.

Ils virent que le larron avait obtenu de Lui le pardon de ses crimes, * et connurent que Ses miséricordes s'étendaient également sur eux.

Ils virent que les éléments s'étaient bouleversés le jour de sa résurrection, * et comprirent qu'Il était leur Seigneur et le Seigneur de toutes choses.

Ils virent les êtres inanimés crier ; * ils avaient compris qu'il était le Seigneur de la hauteur et de la profondeur.

Ils virent les êtres muets faire appel aux hommes doués de raison ; * et ils surent et sentirent pourquoi il avait souffert la mort.

Ils se hâtèrent à leur tour et ils eurent recours à lui comme le larron, * et lui demandèrent le pardon des péchés et la vie nouvelle.

Ils comptèrent pour rien la vie du siècle * et considérèrent ce monde comme un seul jour.

Les serviteurs du Fils ont haï le monde et tout ce qu'il contient ; * ils ont aspiré à hériter de la vie nouvelle dans le royaume du ciel.

Ils ont haï et méprisé toutes les possessions et tous les biens ; * ils ont aimé et chéri le siècle à venir et les béatitudes promises.

Ils méprisèrent l'or corruptible et vain, * et ils haïrent l'argent qui ne pouvait sauver aucun de ses possesseurs.

Ils s'éloignèrent de tout culte pour les idoles * et chantèrent la louange du Dieu unique, plus élevé que toutes les hauteurs.

Ils haïrent et méprisèrent la gloire transitoire du monde ; * ils aimèrent et chériront la gloire impérissable du ciel.

Ils délaissèrent les idoles dressées par le Malin pour égarer le homme ; * et offrirent *un sacrifice* et se prosternèrent dans une adoration d'amour devant le Juge.

Ils abandonnèrent ici-bas tous les biens et toutes les possessions, * et ils se hâtèrent *à la poursuite de* la perle qui est plus précieuse que tout (bien).

Ils reconnurent le père de famille à sa création, * et comme des trompettes, ils glorifièrent celui qui dispose toutes choses.

Ils délaissèrent le murmure de la magie qu'a fait jaillir le Malin ; * ils proclamèrent la gloire du seul créateur et ordonnateur.

Ils reconnurent que le soleil et la lune étaient des créatures * et qu'il ne convenait pas que ceux-ci ravissent le rang de la divinité.

Ils comprirent qu'il ne convenait pas qu'ils fussent appelés dieux * et qu'il était illicite qu'un culte divin leur fût rendu.

Ils virent que le Fils avait tracé la voie de la vie pour notre race * et, comme sur un pont, ils passèrent sur la mort pour entrer dans la Terre de la vie.

Elle est effrayante l'heure de la mort, et très douloureuse ; * et combien est agréable aux hommes la vie temporelle !

La vie du siècle est très aimée des hommes * et les justes, en la quittant, reculent d'effroi.

Voici Ezéchias à qui sa mort fut prédite ; * il se retourna vers le mur et pleura amèrement.

Amèrement le roi pleura quand il apprit qu'il allait mourir ; * jusqu'à ce qu'il reçût d'Isaïe un message de vie.

Et si le juste a eu peur et a tremblé devant le calice de la mort, * à qui donc sera-t-il facile d'en supporter sans peine les souffrances ?

Les martyrs ont supporté les souffrances de la mort et n'ont pas tremblé ; * ils moururent avec Jésus la mort du siècle, afin de vivre avec lui.

La mort de Jésus a fait de la mort un sommeil, * et, par sa résurrection, l'a abolit et supprima sa puissance.

D'où tient-il le pouvoir, ce faible corps de poussière, * de supporter et de vaincre héroïquement les douleurs et les souffrances ?

Comment peut-elle, notre pauvre race pleine de souffrances, * combattre et vaincre avec courage les angoisses de la mort ?

Ce n'est pas dans la faiblesse de la poussière adamique que se trouve la force. * Comment *l'homme* peut-il supporter les souffrances sans effort ?

Qui a donné au corps cette force de haïr sa vie, * et comment peut-il supporter le calice de la mort ?

Par quelle puissance a-t-il vaincu les coups et les tortures ? * Et qui donc a donné la force à la faiblesse pour qu'elle ne défaille pas ?

La mort de Jésus a donné la force aux êtres corporels, * ils s'en glorifient et par elle ils méprisent et dédaignent la puissance de la mort.

Si Jésus n'était pas mort et ressuscité, * qui aurait pu, étant mortel, haïr la vie aimée de tous.

Si le Christ n'avait pas emprisonné la mort dans le sépulcre, * il n'y aurait pas eu pour l'homme l'espérance d'une vie nouvelle.

...¹ Les martyrs se hâtèrent et allèrent vers lui, où il était allé.

1. Il semble qu'il y ait une lacune : le vers n'est pas complet.

Lui, le premier, est allé préparer une demeure au ciel ;
* et alors ceux qui l'aiment montent avec lui au Royaume.

Sur cet espoir, les martyrs meurent volontiers, * et, à cause de cet espoir, ils méprisent la vie qui ne subsiste pas.

Les saints ont attendu un autre monde pour s'y réjouir ; * c'est pourquoi ils meurent ici-bas afin de vivre désormais.

Que tout homme se hâte et contemple ces saints * par la mort desquels l'erreur a été abolie et la vérité a triomphé.

Par eux, l'enseignement du message triompha, * car ils en furent les témoins, non par la parole, mais par leur mort.

Celui-là seul qui croit d'une foi ferme * *ne verra pas* la confession de sa parole frustrée de rémunération.

Paul s'écrie : si tu confesses la mort de Jésus * et crois ensuite qu'il est ressuscité du tombeau, tu auras la vie en héritage.

Si la seule confession par la parole donne la vie, combien plus hériteront les martyrs qui ont cru et ont été couronnés.

Si le larron, par la seule parole, est entré au paradis, * où donc entreranno les martyrs qui ont méprisé leur vie ?

Le Christ seul leur suffit comme récompense * et lui-même il tressera aux martyrs les couronnes de leur persévérance.

Qui pourrait louer suffisamment ces justes, * si ce n'est le doux Seigneur, pour lequel ils sont morts ?

Voici que leur mort est partout glorifiée plus que la vie, * et dans toutes les contrées leurs fêtes sont célébrées.

Voici que de toutes parts les hommes s'empressent à leur anniversaire, * et tous les jours leur mémoire brille sur toute la surface de la terre.

Les remparts ne peuvent mieux protéger les villes * que l'intercession des martyrs ne protège le monde entier.

Il n'y a pas de roi qui puisse nous protéger * autant que la prière des martyrs peut nous secourir.

Il n'y a pas de souverain qui puisse délivrer celui qui a recours à lui * comme les martyrs peuvent sauver des tribulations.

Quel est l'homme dont le cœur n'est pas dans la joie et l'allégresse à cause de ces saints, * et quel est celui qui n'honore pas leurs mémoires et leurs fêtes ?

Car ils ont été comme les sacrificateurs de leur propre personne, * et se sont offerts en holocauste au roi qu'ils aimaient.

Eux qui ont haï le monde entier et ses pompes, * qui ont aimé et chéri la souffrance et la mort pour Jésus.

Eux qui ont renié la famille, la richesse, la puissance, * et, à cause de Jésus, n'ont pas voulu vivre la vie du siècle.

Eux par qui a été affaiblie et vaincue la société des païens * et, par qui l'enseignement de Jésus a triomphé chez les infidèles.

Eux qui ont témoigné non par la seule parole, * mais doublement scellé et confirmé les *enseignements* qu'ils avaient reçus.

Par la parole, ils ont attesté la doctrine du message, * et par leur mort leur parole a été confirmée.

Les martyrs ont crié tout cela en face des persécuteurs : * « Nous avons foi en la mort de Jésus et en sa Résurrection ;

« Nous confessons qu'il est vraiment mort et vraiment ressuscité, * et le doux Seigneur ne nous séparera pas de sa majesté.

« Nous avons vu qu'il est ressuscité du tombeau dans une grande gloire, * et nous ne l'échangerons point contre un autre seigneur qui pour nous serait le vrai.

« Si vous doutez de notre parole, ô persécuteurs, * que l'acte en porte témoignage, si vous le voulez.

« Ce n'est point par la parole seule que nous confesserons la souveraineté de Jésus ; * voici que nous sommes prêts à toutes les souffrances pour Lui.

« Ce n'est pas par la seule parole de la bouche que

nous le confessons ; * par la mort, nous rendrons parfait notre amour pour lui.

« Le glaive ne peut trancher notre amour pour Jésus, * et aucune souffrance ne peut ternir notre foi. »

Tout cela, les athlètes l'ont dit devant les persécuteurs, * et ils n'ont ni tremblé, ni faibli devant les oppresseurs de la justice.

D'une voix forte, les martyrs ont crié devant le juge : * « Nous n'adorerons pas le soleil et la lune, qui sont des créatures ;

« Le seul Dieu qui a créé la hauteur et établi la profondeur, * nous l'adorons et nous lui offrons le plus profond amour.

« Nous reconnaissons en lui le Seigneur suprême qui règne sur toutes choses, * et nous lui offrons des hymnes de louange en tout temps.

« Le Seigneur du ciel qui est descendu sur terre afin de vivifier l'univers, * nous le confessons sans réserve, comme il est écrit.

« A ce rédempteur qui est descendu et a sauvé la race d'Adam, * nous chantons des hymnes de gloire, nuit et jour.

« Ce rédempteur qui est mort pour nous afin que nous ayons la vie avec lui, * nous l'adorons et nous lui offrons le sacrifice de nos corps.

Quiconque observe mes commandements et aime sa vie, * qu'il porte sa croix, et me suive ; il se réjouira avec moi. »

Ils (les martyrs) ont confondu les rois tyrans par leurs réponses, * et ils ont signifié par ces paroles : « Nous n'adorerons point toutes les créatures.

« Que vienne l'épée et que vienne le feu et sa flamme avec lui, * et nous verrons s'ils peuvent nous séparer de son amour.

« Jusqu'à présent, nous avons témoigné par paroles en faveur de celui que nous avons aimé ; * désormais l'acte attestera nos paroles.

« Le témoignage des paroles peut parfois être

trompeur ; * mais l'acte, qui pourra le révoquer en doute ?

« L'acte en effet est un témoin qui ne peut être convaincu de mensonge, * c'est donc lui qui viendra maintenant témoigner en faveur de Jésus.

« Voici que pour lui nous affrontons toutes les peines * et que nous sommes prêts à toutes les souffrances pour son amour.

« Et si vous dites que vous n'acceptez pas le témoignage des paroles, * acceptez, du moins, le témoignage des actes.

« Notre corps, de même que nos membres tranchés, témoignent * que Jésus pour qui nous mourons est véridique. »

Les martyrs ont supporté la mort temporelle dans l'espoir de la vie, * et leur mémoire sera gardée jusqu'à l'éternité.

Le souvenir de leurs persécuteurs s'est évanoui, *tandis que* le leur demeure ; * car Jésus, pour qui ils ont donné leurs corps, *reste* le même.

Les rois païens qui les ont fait souffrir n'existent plus ; * et voici que les justes, qui ont supporté toutes les souffrances, sont honorés.

Des rois illustres le souvenir est oublié, * mais de ces humbles les fêtes sont exaltées.

Le genre humain n'a pas de nom pour ce fait que, * tout en étant hommes, ils ont méprisé la vie des hommes.

Le faible genre humain aime la vie * et il ne possède pas la force de résister aux douleurs.

Notre corps est poussière : comment peut-il tirer sa force de la poussière ? * Il est fils de la poussière et rien n'est plus faible que lui.

Ce genre humain, fait de poussière, est le plus faible de tous ; * de lui sont les martyrs qui ont méprisé toutes les morts.

Pour Jésus, ils ont livré leur col au tranchant du glaive, * afin de recevoir de leur Seigneur la rémunération de leurs peines.

Ils ont l'assurance que le Créateur ne sera pas injuste à leur égard, * et ils sont certains de recevoir de lui le prix de ce qu'ils ont fait.

Dans cet espoir de la vie nouvelle, ils ont subi tous les maux, * afin d'entrer et de demeurer au port de la lumière, dans la demeure céleste.

Dans l'espérance du royaume céleste, ils ont offert leur tête, * afin qu'au jour de la rétribution, ils reçoivent de lui [*le Seigneur*] la couronne de la victoire.

Pour confesser notre rédempteur, ils ont livré leurs corps, * et voici qu'ils attendent le jour de Sa manifestation pour recevoir la récompense.

Ils avaient désiré d'hériter la Jérusalem céleste ; * c'est pour elle qu'ils ont méprisé les jouissances du séjour terrestre.

Ils avaient souhaité jouir de ce bonheur spirituel ; * c'est pourquoi ils ont abjuré les idoles et confessé le Fils.

Ils avaient aspiré à être admis au Royaume ; * c'est pourquoi ils ont méprisé l'or, l'argent et leur société odieuse.

Ils avaient aspiré à chanter avec les anges : « Saint » ; * c'est pourquoi ils ont aimé et chéri la demeure d'en-haut.

Ils avaient aspiré à manger à la table pleine de vie ; * c'est pourquoi ils ont haï les voluptés terrestres.

Ils avaient aspiré à boire de ce calice spirituel ; * c'est pourquoi ils se sont abstenus de boire du vin terrestre.

Les martyrs avaient souhaité recevoir des couronnes de gloire ; * c'est pourquoi ils ont délaissé la gloire corruptible de la terre.

Les martyrs avaient souhaité se réjouir avec l'époux ; * c'est pourquoi ils ont méprisé toutes les jouissances de ce monde.

Ceux qui ont terminé leur vie par le glaive des persécuteurs, * recevront la couronne de gloire incorruptible.

D'autres se sont vu couper les membres l'un après

l'autre, par les persécuteurs, * et, ô prodige ! les voici en partie vivants et en partie morts.

D'autres encore ont terminé leur vie par les supplices, d'autres par la mutilation, et d'autres * par la prison, par les tourments, par les tortures.

Honneur aux champions de la justice qui se sont illustrés et qui ont vaincu ! * Honneur aux vainqueurs qui ont triomphé et donné la victoire au genre humain !

Honneur aux invités de l'Epoux du ciel immarcessible * qui se sont livrés à toutes les souffrances et à toutes les tortures !

Honneur aux rayons du grand soleil de justice ! * ils n'ont pas été couverts par l'obscurité des odieuses ténèbres.

Honneur aux lampes de justice ! car elles ont donné leur lumière ; * elle a lui sur la terre et dissipé les ténèbres, manteau de l'erreur.

Honneur aux braves qui n'ont pas faibli dans leurs épreuves ! * ils ont vaincu les grands, les rois et les puissants.

Honneur aux ascètes qui se sont tenus dans l'arène face au Malin ! * ils ont vaincu toutes les légions des fils des ténèbres.

Honneur à la race d'Adam exaltée si haut ! * voici qu'elle commande à ce qui est céleste et à ce qui est terrestre.

Les démons cruels ont hurlé et crié d'une voix gémissante : * « Malheur à nous ! la grande couronne de notre puissance n'est plus.

« Le règne de nos chefs est maintenant aboli, * et nous n'avons plus la parole sur ce qui fut.

« L'enseignement de nos paroles a cessé maintenant parmi nos disciples ; * et voici que le monde entier est devenu le disciple du nom de Jésus.

« La création entière a été remplie des paroles de l'Esprit * et tous les hommes accourent se réfugier auprès du Galiléen.

« Voici que le monde entier est instruit du nom de

Jésus * et même les disciples de notre enseignement ont recours à Lui. »

Que l'humanité entière soit en fête et se réjouisse de ces justes ; * et la faiblesse de tout notre corps se fortifiera par eux.

Louange au Seigneur qui a fait briller ses serviteurs dans le combat des tourments ; * à Lui la gloire, * à eux la louange de toutes les bouches.

D^r Paul KRÜGER.

(Traduit de l'allemand par Louis-Marcel Gauthier.)

RECHERCHES SUR LE THEME DE L'EGLISE-EPOUSE

dans les liturgies et la littérature patristique
de langue syriaque

Le titre de cet article pourrait surprendre, si nous ne précisions pas d'emblée les limites et la méthode de cette enquête.

Laissant de côté les commentaires de l'Ecriture Sainte, nous nous bornerons, en premier lieu, à recueillir dans les bréviaires syrien et chaldéen ce qui touche à notre thème, nous arrêtant aux passages les plus caractéristiques que nous offre la fête de la *Dédicace*. Puis, dans une seconde partie, nous donnerons à ces prières du bréviaire une sorte de commentaire pastoral à partir de quelques homélies peu connues de Jacques de Saroug.

I. — Bréviaires Syrien et Chaldéen

On sait que dans l'année ecclésiastique syrienne¹, la *Dédicace* vient en tête du cycle liturgique, avec deux semaines, avant les dimanches des Annonciations précédant Noël, tandis que la liturgie chaldéenne la place comme couronnement final, avec quatre semaines après les dimanches de Pâques, des apôtres, de l'été, d'Elie et de Moïse².

1. N. NILLES, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae...* II, 642. Fanquith, II.

2. *Bréviaire chaldéen*, tome III, p. 390 à 441.

Quel que soit le symbolisme représenté par la place de cette fête dans le calendrier³, les deux églises s'accordent, en cet anniversaire de la Consécration et de la Dédicace, pour célébrer, avant tout, le mystère des noces du Christ et de l'Eglise. Car ce mystère affleure au cours de toute l'histoire du peuple de Dieu, si l'on veut bien comprendre qu'il a été préfiguré dans l'Ancien Testament, réalisé du vivant de Notre-Seigneur, et toujours en voie d'achèvement, à mesure que le Corps du Christ croît et se développe.

Tel est le sens de cette prière du mardi de la troisième semaine de la Dédicace⁴ :

*Au jour de la dédicace de l'Eglise sainte,
Chantons gloire au Père qui l'a préfigurée sur le mont Sinai,
Chantons gloire au Fils qui l'a épousée au baptême ;
Chantons gloire au Saint Esprit qui est descendu et l'a
sanctifiée dans la chambre haute !*

Mais l'épouse prédite par Moïse et les prophètes a été souvent reprise pour ses infidélités :

*Peuples, réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai été rachetée,
parce que, des rues pleines d'idoles, je me suis relevée,
parce que je me suis plongée dans l'eau vivifiante,
que j'ai été purifiée par le feu et l'Esprit,
et que je suis sortie vers l'époux glorieux.*

J'avais été abandonnée et maltraitée, mais le Fils du Roi m'a délivrée : il m'a pansée avec de l'huile et de l'eau et ses tendresses m'ont fait oublier mes scandales.

Chante louange à l'Epoux qui a enlevé de ton visage la souillure ténébreuse des idoles...

La fumée des holocaustes m'avait laissée languissante et souillée, mais il m'a remplie d'un parfum de délices...

3. *Expositio officiorum Ecclesiae*, attribuée à Georges d'Arbèles et de Mossoul et édité par Dom CONNOLLY, CSCO, 92, p. 106 ; et Mgr KHOURI-SARKIS, *La fête de l'Eglise dans l'année liturgique syrienne, Irénikon*, t. XXVIII, 1955, p. 186 à 193. Si l'on veut une étude analytique et abondante sur ce sujet, il faut lire H. ENGBERDING, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie, Orientalia Christiana Periodica*, III, 1937, p. 5-44 ; et W. de VRIES, *Orient. Christ. Analecta*, 145 (1955), p. 154-174.

4. *Bréviaire chaldéen*, III, 424.

*De son huile délicieuse, il a oint ma tête,
De son calice de vie, il a enivré mon cœur,
Ses miséricordes sont meilleures que le vin...
Jésus est à moi, et moi je suis à Lui.
Il se complait en moi : Il s'est revêtu de moi, et moi, je me
suis revêtue de Lui... ⁵.*

C'est une hymne triomphale que l'Eglise doit entonner, à la vue de la dot et de la parure incomparables qu'elle reçoit de son royal époux :

*Acclame, ô Eglise Reine, le Fils du Roi qui t'a épousée,
et qui t'a fait entrer dans la chambre nuptiale,
qui t'a donné en dot le sang qui a coulé pour toi de son côté,
qui t'a revêtue d'un manteau de lumière éclatant et incorruptible
et qui a placé sur ta tête la couronne magnifique et splendide
de gloire...*

*L'Epoux glorieux, c'est toi qui l'a épousé ; rends-lui gloire, à
la place de la fille de Sion, qui a souillé sa gloire et adoré
un veau ⁶.*

Voyons maintenant défiler le cortège de la mariée :

*Bienheureuse es-tu, Eglise, puisqu'à tes noces
Les anges te célèbrent,
Les hommes t'acclament,
Les démons sont tout attristés.*

Et voici la description détaillée de tous ceux qui assistent à la noce :

*A la porte de l'Eglise, les portiers se tiennent nuit et jour, la
protégeant du malin :*

*SIMON, sa colonne (ou son majordome),
PAUL, son architecte (ou l'élu, le zélote, l'ami de la paix
et de la chasteté).
JEAN-BAPTISTE surtout le sponsor et l'ami ⁷,*

5. Ibidem, 411.

6. Ibidem, 432.

7. Ibidem, 441.

Enfin les apôtres et les martyrs et toute la foule des invités qui ont apporté chacun leurs cadeaux de noces :

Les foules du ciel et de la terre ont été appelées à ses noces pour qu'elles viennent servir l'épouse. Aux carrefours il l'a fait annoncer, il a invité, il a convoqué tous les habitants à venir faire don de leurs cadeaux, aux noces de l'Eglise, l'épouse du Roi, que le Fils du Très-Haut, dans son amour, a épousée :

*Et les prêtres sont venus déployant leurs hiérarchies,
Les prophètes ont clamé leurs révélations,
Les apôtres ont jeté leurs kérygmes,
Les martyrs, pour elle, ont versé le sang de leurs nuques,
Et les foules innombrables, leurs qâdîsh ⁸,
Et tous les peuples, leurs adorations ⁹.*

Mais nous ne sommes pas seulement des spectateurs d'un cortège historique, nous entrons nous aussi à notre tour :

*Portes, levez vos têtes devant la Croix du Christ,
afin qu'avec Lui entre aussi notre foule
et que nous adorions le Fils qui nous a sauvés.
L'Epoux qui fait un festin de noces tue le veau gras.
appelle ses invités à se réjouir avec Lui,
Mais cet Epoux céleste qui s'est préparé ce banquet,
c'est par les veilles,
c'est par le jeûne,
c'est par la prière,
que ses invités se réjouissent avec Lui.
Il partage son corps, Il se fait nourriture,
Il donne son sang à boire, Il se fait breuvage,
Et voici que les peuples sont rachetés en son sang,
et voici que l'Eglise, son épouse, se réjouit en Lui,
comme sa Mère qui l'a enfantée chante sa gloire ¹⁰.*

Et ce cortège ne s'arrêtera plus : voici l'Eglise triomphante prédite par Isaïe et l'Apocalypse :

*Ne demande pas le lever du soleil,
Puisque le lever de ton Seigneur t'illumine.
Voici que coulent en toi des sources d'eau vive et salvatrice !*

8. Qâdîsh veut dire *Sanctus* : acclamation qui revient souvent dans la liturgie.

9. Ibidem, 432.

10. Bréviaire syrien (fanqîth), II, p. 9 B et 10 A.

*Voici que tes fils viennent de loin
 Tes filles, des extrémités de la terre,
 En toi entrent les armées des peuples,
 Et les rois vénèrent ta gloire.
 Les peuples abandonnent leurs idoles,
 Ils viennent se réfugier en toi.*

*Lève-toi, Eglise,
 Sois une protection pour tous les peuples et les nations,
 Tu es la race d'Abraham,
 Qui a été conservée par l'Esprit et les prophètes,
 Et que les apôtres ont enfantée par l'Evangile.
 Que les Anges d'en haut se réjouissent en toi ! ¹¹.*

Devant de telles prodigalités et de telles promesses de la part de l'Epoux, quelle sera la réponse de l'Eglise ; Une hymne à l'Epoux incomparable :

*Béni soit le Christ que tu as épousée dans l'eau du baptême !
 Ne cherche pas un autre époux,
 Car c'est Lui l'Epoux véritable
 Qui existe depuis toujours et à jamais.
 Il t'a donné son corps en prémices, Il a fortifié ta foi.
 Ne le change pas pour un autre,
 Afin qu'il ne devienne pas pour toi un adversaire !
 Non ! Jamais un homme n'a donné à son épouse son corps et
 [son sang ;
 Ni, avant le repas de ses noces, n'a révélé tous ses secrets !
 C'est Lui l'Epoux véritable
 Qui a fait pour toi des choses toutes nouvelles !
 Bienheureux celui qui ne l'abandonne pas,
 Car Il est plus grand que tout son commandement ! ¹².*

*Jésus, au nom si expressif,
 Lumière des justes et des pieux,
 Accorde-moi la beauté de ta vie cachée,
 Afin que je sois ornée et illuminée par toi,
 Vérité et paix des humbles !
 Comme l'or dans la fournaise, Il m'a purifiée,
 Pour enlever la souillure de mes fautes,
 Car c'est avec un cœur pur qu'on Le voit, cet Epoux,*

11. Bréviaire chaldéen, III, 421.

12. Ibidem, 397.

*Qui m'a sauvée dans sa miséricorde.
 Et moi, avec tous mes fils, je Lui rends des paroles de gloire.
 Béni soit celui qui a offert à mes fils le paradis !
 Veilleur vivant et saint, Fils mystérieux du Très-Haut,
 Par son sang précieux, Il est descendu,
 Et il m'a épousée, moi, l'Eglise des nations ;
 Et par sa naissance, sa croissance et sa passion,
 Sa petitesse et son humilité, sa croix et sa résurrection,
 Par son Esprit, il a sanctifié mes membres,
 Par son baptême il a purifié mes fautes,
 Par sa lumière il a orné mes sens.
 Et parée de toutes les beautés, Il m'a fait entrer et sortir,
 Pour préparer ses desseins ¹³.*

Cette brève enquête à travers les textes liturgiques de la fête de la Dédicace chez les Syriens et les Chaldéens nous révèle combien leur prière est concrète, vivante, animée et naïve : elle se plaît à décrire l'épouse et ses noces jusque dans les détails du costume, du cortège, des cadeaux, de la dot ; elle s'inspire de la Genèse et du Cantique des Cantiques, et Isaïe ou l'Apocalypse l'invitent à anticiper sur l'avenir. Dans ces descriptions, aucun souci d'historien, aucune préoccupation d'esthète, mais un climat de prière où se mêlent admiration, reconnaissance et attachement. Des moines et des fidèles qui avaient appris à prier avec les psaumes, — beaucoup les savaient par cœur —, retrouvaient tout naturellement ce sens du dialogue concret et direct, accessible aux plus humbles. Ce sont ces mêmes traits que nous allons retrouver, mais encore amplifiés, dans les homélies de Jacques de Saroug.

II. — Homélies de Jacques de Saroug

A vrai dire, nous ne sortons pas de la liturgie, non seulement parce que le bréviaire emprunte fréquemment des passages à ce célèbre poète, mais parce que ses discours poétiques étaient souvent récités et psalmodiés pendant les offices. Le genre littéraire serait celui de notre

13. Bréviaire syrien (fanqîth), II, p. 43 A/B.

« Exultet » de la Vigile pascalle. Jacques de Saroug qui vécut au VI^e siècle a joui d'une réputation comparable à celle de saint Ephrem, mais qui est restée limitée aux églises de langue syriaque, et même à l'église monophysite. Il avait composé, dit-on, plus de 700 homélies métriques ; il en reste environ 250, dont plus de 200 ont été éditées par P. Bedjan. Mais à part quelques traductions en allemand par Zingerle (1855 à 1876) et Landersdorfer (1913), et en italien par C. Vona en 1953¹⁴, les lecteurs de langue française ont oublié les articles et traductions de l'Abbé Paulin Martin (1876), de J. Babakhan dans la *Revue de l'Orient Chrétien* de 1912 à 1914 et du Père P. Mouterde, *Mélanges de l'Université S. Joseph de Beyrouth*, 26 (1944-46), 1-36. Ils ne connaissent peut-être que l'admirable *Homélie sur le voile de Moïse*¹⁵. Il faut la citer ici en premier lieu, mais nous n'en donnons qu'un court extrait, puisque l'homélie est facilement accessible.

*Quel époux, en dehors de Notre-Seigneur, mourut jamais pour son épouse ? * Et quelle épouse a jamais choisi comme époux un crucifié ?*

*Qui a jamais donné son sang en présent à son épouse, * Si ce n'est celui qui est mort en croix et qui par ses blessures scella son union nuptiale ?*

*Qui a-t-on jamais vu gisant mort au festin de ses noces, * Pendant que, présente auprès de lui, l'épouse l'étreignait pour être consolée ?*

*A quelle autre fête, à quelle autre festin * Distribuait-on aux convives le Corps de l'époux en guise de pain ?*¹⁶

Mais c'est surtout dans les homélies sur l'Ancien

14. P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, 5 vol., Paris, 1905-1910, — *Acta Martyrum et Sanctorum*, 7 vol., Paris, 1890-97, passim. — *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris, 1902, p. 605-865. Costantino VONA, *Omellie Mariologiche di s. Giacomo di Sarug*, Romae, 1953, où l'on retrouvera la bibliographie la plus complète p. 11-14.

15. Extraits dans *Dieu Vivant*, 12 (1948), p. 51-62. Traduction intégrale : *Vie Spirituelle*, Août 1954, p. 142-156.

16. A rapprocher de saint Augustin, *Tract. in Joannem*, P.L., 35, 1452.

Testament que nous allons trouver des passages plus originaux, où, à côté de longueurs un peu fatigantes, il y a des pensées admirables et des élans d'une piété touchante.

L'histoire des patriarches, du moins pour ceux qui la regardent avec un esprit d'amour, révèle des ébauches et des figures de ce que fera Notre-Seigneur pendant sa vie : ainsi Eliézer, envoyé par Abraham pour chercher une épouse à son fils Isaac, représente Jean-Baptiste préparant pour le Christ les noces de l'Eglise.

Tel est le thème central de l'homélie de Jacques de Saroug sur les fiançailles de Rébecca et sur les mystères qui y sont représentés. Ce texte n'ayant été, à notre connaissance, ni édité ni traduit, nous en donnerons quelques extraits, le texte syriaque se trouvant à la fin de l'article 17.

*A qui sait comprendre, des figures sont cachées dans les Ecritures, * et celui qui plonge au milieu des textes trouve une abondante richesse.*

*Les prophètes, en esprit, ont représenté le Fils comme des peintres, * et par des images ils ont caché sa beauté parmi les textes.*

...Celui qui veut voir le Fils en esprit, qu'il ouvre l'Ecriture, il le trouvera magnifiquement.

*Par la mariée que le vieux serviteur Eliézer fit épouser * est représentée, à qui sait comprendre, l'Eglise des nations.*

*Par la fille de Haran, cette fille des païens, elle est représentée, * et par Isaac, le Fils, Notre Maître, Victime incorruptible.*

*A qui sait l'entendre, Jean est représenté par Eliézer, * car lui aussi, c'est par l'eau qu'il maria son Maître.*

*Par le puits de Rébecca est représenté et indiqué le baptême, * car c'est par lui que le Fils de Dieu conduit à son union.*

*Comme Jean, Eliézer s'empresse pour l'Unique, * lui qui, du milieu des eaux, le maria à une vierge avec beaucoup d'amour ;*

*Abraham est la figure du Père véritable qui marie à son Fils * une épouse mystérieuse choisie parmi les nations pour hériter ses trésors.*

*Issac, par ses actions, est la figure de l'Unique, * l'Unique véritable, Notre Seigneur, dont il représente les types.*

*Toi qui sais, prends le livre, examine-le et vois * l'image du Fils défilant parmi les textes.*

17. Ms. Vat. Sir. 117, fol. 90v - 93r. — Voir sur la typologie de J. de Saroug : J. ZINGERLE, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 11 (1887), 92-108.

Cette histoire, quand on la repasse, en résumé, * c'est la route de Notre-Seigneur qu'on y voit signalée.

Quand tu entends l'Écriture, prépare ton oreille aux deux manières d'entendre * qu'on tourne habilement de deux côtés :

Quand on parle de l'histoire d'Isaac en clair ¹⁸, * vois-y, toi, une autre, en figure...

...Quand on s'avance sur la route que prit Eliézer, * toujours et après toutes les distances ¹⁹, on aboutit à Jean.

Considère la Vierge qu'il maria du milieu des eaux : * elle était figurée par la fille des Araméens quand elle fut épousée.

Le Père l'envoya préparer une épouse à son Fils. * Il sortit, ouvrit le « baptistère » avec un grand amour.

Il se tint sur le Jourdain, jeta son filet sur les eaux, remplit son filet d'une nouvelle pêche et l'apporta au Père.

C'était pour instruire la fille d'Abraham qu'il avait été envoyé.

...Il pria sur le Jourdain comme Eliézer sur le puits, * et la fille des Hébreux sortit pour son baptême.

C'est pour marier au Fils la fille de Rébecca qu'il avait été envoyé, * et il invita la fiancée à imiter sa mère en son mariage.

D'elle il exigea des fruits dignes de pénitence ; * il la lava, la purifia par les eaux bénies du baptême.

A ses oreilles, en guise de bijoux, il pendit la voie des commandements ; * il orna ses mains de toutes sortes d'œuvres de justice.

A ses oreilles, il suspendit, perle spirituelle, la parole de vie, * et sur ses mains encore, il plaça le travail de la perfection.

Imite donc ta sage mère, lui enseignait-il : * elle qui était vierge, modeste et aimable.

Sans l'avoir vu, elle aimait Isaac auquel elle fut mariée ; * et toi, ne méprise pas le Fils, ton époux, lorsque tu l'auras vu.

Par amour pour l'époux, Rébecca quitta la maison de son père ; * toi, quitte la terre et monte au ciel avec l'Époux ton maître.

Elle fut sanctifiée par le jeune Isaac auquel elle s'attacha, * toi, attache-toi au Fils par le baptême du Maître de sainteté.

Jacques de Saroug revient encore plusieurs fois sur cette idée qui lui est chère :

Car si ce n'avait pas été pour servir de symboles, * son nom et ses actions n'eussent pas défilé dans la Genèse.

18. Litt. extérieurement, c. à. d. au sens littéral.

19. Litt. les milles.

S'il n'avait pas été représenté comme figure de l'Eglise des nations * par la fiancée qu'il maria, son histoire n'aurait pas eu de renom :

Par le commun est représenté l'illustre, * et l'authentique est annoncé par le simple.

Le livre de Moïse tout entier n'est que symboles, à celui qui l'entend ; * une chose en symbolise une autre à celui qui comprend.

Eliézer est l'ombre de Jean, * et Isaac, le type des mystères authentiques du Fils.

Et Rébecca épouse représenta l'Eglise en se mariant ; * l'une par l'eau et l'autre par le baptême...

...Si elle n'avait pas servi de figure à l'Eglise par son mariage, * ce n'est pas par l'eau qu'une fille des nations eût été épousée.

Qui donc, pour trouver une fille à marier, dirige sa route * vers une source, comme le fit Eliézer ?

Qui commence un contrat de mariage par l'eau, * sinon celui qui défilait pour le « grand mystère » ?

Quelle porteuse d'eau fut jamais mariée dans l'eau, * sinon celle en qui resplendissait la beauté de l'Eglise ?

Quel « marieur » courut vers l'eau pour avoir une mariée, * sinon celui qui par son action servit de figure à Jean ?...

...Le Fils de Dieu mit au milieu comme condition l'eau * par laquelle Il épousa l'Eglise et la fit sienne.

L'époux et l'épouse s'attachèrent mutuellement par le baptême, * et les deux ne firent qu'un en un seul Esprit, selon qu'il est écrit.

C'est vers ces figures qu'accourait la route d'Eliézer, * lorsqu'il maria la fille des païens au fils de la promesse.

Toute la route parcourue par Eliézer * est l'ombre de cette réalité qui se trouve chez Jean.

Toute cette noce de Rébecca, vierge resplendissante de beauté, * célèbre en esprit ce type de l'Eglise.

Une autre homélie, celle « *Sur la vision de Jacob à Béthel* »²⁰ va fournir l'occasion à Jacques de Saroug de découvrir, de façon inattendue, et de longuement décrire le symbolisme du bâton que Jacob emporte en son voyage et qui représente la CROIX, c'est-à-dire la dot offerte par

20. Ms. Vatican syriaque 117, fol. 21v à 23r.

Edition du texte syriaque seul : ZINGERLE, *Monumenta syriaca*, 1869, I, p. 21-32. — BEDJAN, *Homiliae selectae Jac. Sarug.*, 1907, III, p. 192-207. Traduction allemande : *Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter* (P. S. LANDERSDORFER, OSB), 1913, p. 332-343.

le Christ à l'Eglise son épouse. Dans le manuscrit, un scribe a ajouté en marge à la hauteur du titre : *La figure de l'Eglise est représentée.*

*Il faut écouter l'histoire des justes avec amour * car, eux aussi, c'est par l'amour qu'ils se sont approchés de Dieu...*

*Il ne leur était pas pénible de changer de pays, * car le Seigneur est la patrie de tous les justes, où ils s'avancent.*

*Ils étaient riches, en abondance, des figures du Fils : * à leur ressemblance avec lui, ils étaient reconnus dans les pays.*

*Dans leurs actions apparaissaient leurs révélations ; * et leurs œuvres étaient complétées par leurs visions.*

*Sur la grande route du Fils de Dieu, ils sont sortis en marche, * et chacun d'eux en a déblayé une partie pour l'aplanir.*

*Ces figures chassèrent de chez lui le juste Jacob, * pour qu'il descende marcher sur la route du Fils, le temps qui lui fut départi.*

*Isaac l'envoya chargé de ses bénédictions, * pour qu'il descende explorer la route des figures et revint dans son pays.*

*Il arriva à une étape et la figure le retint pour qu'il fasse route avec elle ; * sans savoir ce qu'il représentait sur le chemin qu'il avait entrepris.*

*Le lieu lui parut solitaire dans la montagne et il eut peur d'être seul, * au point de croire que même le Seigneur n'y était pas.*

*Son esprit fut saisi par la crainte sur la montagne et il s'endormit * alors que la figure du Fils ne marchait pas sans l'Eglise.*

*Tel fut le premier acte de Jacob sur la route qu'il avait entreprise, * pour que sur sa route il ne marchât, pas même une étape, sans figures.*

*Aussitôt sorti de chez son père, les figures l'accompagnèrent, * et avec lui, sur la route, elles montaient et descendaient comme des marchands.*

*En descendant sur la route il prit avec lui un bâton * pour que par là fut figurée la CROIX du Fils en vérité.*

*Qui donc a épousé une femme avec un bâton, sinon Jacob. * qui, en descendant, n'emporta rien d'autre avec lui ?*

*C'est ce bâton qui fut toute sa dot pour ses épouses ; * avec lui, il gardait le troupeau qu'il faisait paître, à l'abri du danger.*

*Avec lui, il chassait les bêtes féroces de son bercail ; * en lui, il trouvait un compagnon de route, une richesse à l'étape.*

La CROIX, c'est aussi la seule chose qu'ait montrée au monde

le Fils de Dieu ; * d'elle il fit jaillir toutes richesses sur les créatures.

Avec elle fut épousée l'Eglise des nations, l'abandonnée ; * par elle Satan et la mort furent chassés comme des voleurs.

Telle est la figure que prit Jacob en descendant vers Haran ; * et c'est pourquoi cette route l'emporte sur les autres.

Il s'assoupit sur son bâton, il posa sa tête sur une pierre en guise d'oreiller et s'endormit ; * ainsi agit le Fils en épousant l'Eglise et en mourant sur la croix...

Pauvre il s'était endormi, mais riche il se releva de cette révélation ; * le soir poursuivi par la nuit maîtresse de la terre.

Le matin, il se leva et commença à bâtir l'Eglise ; * la croix était descendue pour devenir la dot du mariage.

La révélation descendit et l'arrêta sur la route en sa marche, * afin qu'il ne passe pas sans avoir marié l'Eglise au Fils.

Accomplis mes affaires, ensuite tu passeras aux tiennes ; * représente-moi mes figures, puis tu iras chercher ce qui te concerne.

Fais-moi épouser l'Eglise, ensuite tu épouseras la fille de Haran ; * bâtis-moi une maison, puis tu t'occuperas de tes affaires.

Mais si la fille du Roi n'est pas mariée en figure, * ta route à toi n'ira pas droit en beauté.

Fais le contrat pour la noce de l'Eglise et passe ; * prends la route où sont représentées toutes les figures.

Etablis le souvenir de la vision sur la montagne et puis tu t'en iras, * pour que la vue de la vision ne disparaisse pas de ton esprit.

Apporte de l'huile, verse sur la pierre qu'est l'Eglise, * et représente-moi, car après quelque temps elle reviendra.

Pose le fondement de la grande maison de l'Epouse du roi, * afin que sur elle tous les justes établissent toutes leurs races.

Organise-moi ma noce et que la figure entre pour y être célébrée, * jusqu'à ce que j'organise, moi, de grandes noces pour le monde entier.



Après la vision de Béthel, qui a ouvert le Ciel et qui a fait voir, dressée entre ciel et terre, la Croix, « ascenseur pour les morts » et canal de la grâce pour le Christ Sauveur, poursuivons la route avec Jacob jusque chez Laban à la conquête de ses épouses : Jacques de Saroug

va nous faire comprendre ce que l'Eglise a coûté à son divin Epoux :

*c'est l'Homélie sur Notre Seigneur et Jacob,
sur l'Eglise et Rachel,
sur Léa et la Synagogue*²¹.

*La route du Fils était signalée par toutes sortes de figures, * et de leurs pas elles ont arpenté la terre en leurs marches.*

*Depuis l'éternité il est parti pour venir sur la terre, * et les justes l'annonçaient par leurs actions.*

*Il s'était proposé de venir épouser l'Eglise des nations ; * et de temps à autre il était annoncé par des figures.*

*Scrute l'Ecriture, tu y trouveras son chemin : * pas un trait parmi les textes qui ne l'annonce.*

*Prends ce que tu as appris en guise de lampe et entre dans l'Ecriture, * et tu pourras y voir la beauté de ce qui y est caché.*

*Dans tous les livres, où donc n'est pas dépeint le Fils de Dieu ? * Cherche, s'il est possible, ce qui finalement ne se trouve pas.*

*Pas une page où ne se dresse l'image du Fils ; * pas un texte qui n'en parle lumineusement !*

Selon le récit de la Genèse (29, 1), Jacob arrive près d'un puits, non loin de chez Laban.

*Jacob se leva et vit les troupeaux assoiffés ; * mais il n'avait pas de force pour soulever la pierre et leur donner à boire.*

*Pendant qu'il était là, Rachel vint au troupeau ; * dès qu'il la vit, il retourna la pierre pour que le troupeau boive.*

*La beauté de Rachel, dès qu'il l'eût vue, l'aida * à rouler la pierre qui avait résisté à un grand nombre.*

*La vue de sa beauté lui fit comme augmenter sa force, * pour soulever l'énorme pierre et abreuver le troupeau.*

*Sur son visage, la figure de l'Eglise brillait comme pierres précieuses ; * et le juste Jacob, son époux, s'élança vers ce visage.*

*L'assemblée des nations répandit quelques beautés sur cette fille des païens, * afin qu'en la voyant Jacob se réveillât frémissant.*

*Il roula hors du puits l'énorme pierre et abreuva le troupeau, * parce qu'il vit que l'épouse mystérieuse était plus belle que ses compagnes.*

21. Vat. syr. 117, fol. 17v-19r. — ZINGERLE, *Monumenta Syriaca*, I, 33-44. — BÉDIAN, l. c., III, 208 ss, sans traduction

Tous les troupeaux y burent grâce à Rachel, * qui en fut cause par sa beauté, son amour et son charme.

Ne pense pas, mon fils, qu'en Jacob il y eut passion charnelle, * car même en l'embrassant, il pleura en grande affliction.

Si c'eut été passion, il n'aurait pas versé de larmes, * car passion engendre par sa flamme allégresse.

Mais les pleurs résultent de souffrances et de peines ; * et partout où il y a pleurs, il n'y a pas passion.

Donc ce n'est pas de passion que Jacob brûlait, * mais la souffrance des mystères du Fils le tourmentait.

Qui jamais a pleuré embrassant son épouse, sinon Jacob ; * car en Rachel, en l'épousant, il voyait la figure de l'Eglise.

Aussi fallait-il qu'il pleurât et souffrît en l'embrassant, * afin de figurer les souffrances du Fils par son mariage.

Par ses larmes il peignait la passion du Fils de Dieu, * qui n'épouserait l'Eglise qu'en souffrant : ainsi serait-elle épousée.

Combien plus sublime la voie du Fils que celle de ses héraults ! * Et les noces de l'Epoux royal que celles de ses ambassadeurs !

Jacob avait pleuré pour Rachel en l'épousant ; * Notre-Seigneur, de son sang, couvrit l'Eglise en la sauvant.

Aussi les larmes sont-elles comme l'ombre du sang ; * car ce n'est pas sans douleur qu'elles naissent des prunelles.

Les pleurs du juste Jacob furent donc l'ombre de la grande Passion, * par laquelle fut sauvée l'Eglise des nations.

Viens voir Notre Maître venu au monde de chez son Père, * s'anéantir pour accomplir sa route dans l'humilité.

Il vit le péché posé sur la source de vie du monde ; * plus de breuvage de vie pour faire les délices des hommes !

Il vit les nations comme des troupeaux tout assoiffés, * et la source de vie fermée par le péché comme par une pierre.

Il vit l'Eglise comme Rachel, il s'élança vers elle ; * et renversa le péché lourd comme pierre.

Il ouvrit pour son épouse le « baptistère » pour qu'elle s'y baignât ; * il y puisa, il donna à boire aux nations de la terre comme à ses troupeaux.

De sa toute puissance, il souleva le lourd poids des péchés ; * et il découvrit la source d'eau douce pour le monde entier.

Grâce à l'Eglise, il versa à boire à toutes les nations, * de même que grâce à Rachel tous les troupeaux avaient été abreuvés.

*Si cette figure n'était pas descendue avec Jacob, * un homme ordinaire n'eût point retourné cette pierre énorme.*

*Si la figure ne l'avait pas pris par la main là-bas, * Jacob n'aurait pas pu remuer cette pierre, trop petit qu'il était.*

*Mais l'ombre du grand Pasteur reposa (sheken), sur lui ; * sa force alors dépassa celle de tous les pasteurs...*

*Ici tout le type de Notre-Seigneur est appliqué ; * car pour l'Eglise il se donna une grande peine.*

*Oui, le Fils de Dieu vendit ses souffrances par amour, * afin d'épouser, au prix de ses plaies, l'Eglise abandonnée.*

*Pour cette adoratrice des idoles. Il souffrit sur la Croix, * afin qu'après ses souffrances elle fût à Lui toute sainte.*

*Il accepta de mener paître tout le troupeau des hommes, * avec le grand bâton du Crucifiement, en souffrant.*

*Nations, mondes, classes, foules et peuples, * Il accepte de tout conduire, pour n'avoir en retour que l'Eglise seule.*

Suivent ensuite, jusqu'à la fin de l'homélie, de longs développements sur Léa, figure de la synagogue, qui devança Rachel, figure de l'Eglise, comme épouse du Christ.

Ce thème de l'Eglise-Epouse dans l'ancien testament est encore repris par l'homélie sur Thamar²². Citons-en la prière finale :

*O âme, toi qui as aimé le monde comme une prostituée, * cherche le Christ par les chemins.*

Et quand tu l'auras trouvé, réfugie-toi dans la Foi pleine de lumière. Revêts-toi du baptême, comme d'une armure de justice.

*Et la Croix de lumière, suspends-la à ton cou comme un collier. * Sois sûre alors que la flamme ne s'approchera pas de toi.*

*Que Thamar soit comme un miroir pour le monde entier, * et que chacun conserve sa foi et son baptême.*

*Et quand apparaîtra le feu du jugement en cette vie, * béni soit celui qui délivrera de la flamme celui qui l'aura aimé.*

L'homélie²³ « *Sur les Scrutateurs et la Consécration*

22. J. ZINGERLE, *Jacobi Sarugensis Sermo de Thamar*, Oñiponte, 1871. Vat. sir. 117, f. 21^r.

23. Vat. syr. 118, fol. 2^r.

de l'Eglise » nous offre une belle protestation de fidélité de l'Eglise à son divin Epoux :

*C'est à cet être adorable que les apôtres m'ont donné pour époux ; * je le connais bien, moi ; d'enquêteurs, je n'ai que faire.*

Tout ce qui se rapporte à mon époux, je le tiens de ses prédicateurs.

*Voici la promesse de mon époux à mon égard et j'ai confiance : * les portes de la mort ne prévaudront pas contre moi et je ne serai pas vaincue.*

*Tant que ma dot est écrite par son doigt, qui me sépare de Lui ? * Et ma dot à moi, c'est l'époux qui s'est donné à moi.*

*Non, si même Il voulait me séparer de Lui, ce serait impossible ; * Il ne pourrait pas me renier, puisqu'Il est chez moi.*

*Celle qui s'en va, emporte aussi sa dot avec elle ; * tout ce qu'il avait versé par écrit, s'en va avec elle ;*

Mais moi, comment m'en aller, puisque ma dot, c'est mon époux ; même si je m'en allais (ce qu'à Dieu ne plaise) Il s'en irait avec moi.

*Je suis unie à Lui, impossible de me séparer de Lui ; * à la vie, à la mort, je suis avec Lui.*

*
**

Notre prédicateur poète, après avoir trouvé des développements si originaux sur la typologie de l'Eglise-Epouse dans quelques personnages de l'Ancien Testament, sera-t-il aussi éloquent pour parler de la réalité elle-même dans ses homélies sur la vie de Notre-Seigneur ? Pour nous en rendre compte, choisissons comme specimen l'*Homélie sur le Baptême de Notre-Seigneur*, pour la fête de l'Epiphanie²⁴ :

*L'Epouse du Roi de Lumière a fait une noce au monde entier ; * peuples et mondes, venez au banquet de cette (Epouse) glorieuse.*

*Elle a ouvert au monde les eaux vives de chez le Père ; * ô vous tous qui avez soif, buvez l'espérance à sa source.*

24. Vat. syr. 118, fol. 61v : BEDJAN, *Hom. sel.*, I, 167. Une autre homélie sur le baptême, encore plus longue, a pour titre « Sur la révélation de Notre Sauveur et Dieu dans la chair ».

*Quelle est celle pour qui se sont réunies les nations de la terre ? * et qui leur distribue des vêtements de gloire pour les revêtir.*

*Quelle est cette Epouse qui remonte du milieu des eaux ; * et qui ressemble à un encensoir de parfums choisis et variés ?*

*Quelle est celle dont la beauté a stupéfait le fleuve du Jourdain * et qui a préparé devant elle une noce et des eaux pour y être épousée?...*

*Quelle est celle qui s'appuie sur l'Unique, couverte de son sang ? * Elle l'étreint pour prendre ses délices avec Lui.*

*Quelle est celle qui attire les hommes à cette source ? * Dans l'eau elle mélange le feu et l'Esprit pour leur donner à boire...*

Après un beau développement sur le baptême, Jacques de Saroug décrit la parure de l'Epouse. Elle refuse les plus beaux bijoux.

*La mariée dit : J'ai la croix qui me tient lieu de parures ; * et par elle tous mes charmes sont disposés en mes membres.*

*C'est Lui qui teindra mes vêtements avec son sang et qui m'ornera, * et je ne demande pas à la mer le sang de ses coquillages.*

*Il me signe sur le front et me purifie. * Je ne me sers pas de boucles d'or ni de perles.*

*Par son onction, il illumine mon visage et me sanctifie. * Je n'ai pas de lames d'argent ; elles ne me vont pas.*

*En guise de médaillons et de bijoux, Il m'a donné ses clous, * afin qu'avec les clous je prépare toutes les parures des mariées.*

*Que tu es belle, fille des Araméens, que tu es belle ; * toute ta beauté ressemble au radieux éclat de l'aurore.*

*Sur ton front luit une si grande lumière, * que le soleil même, s'il te contemplait, serait aussitôt terni.*

*Ta bouche si fine ressemble à un filet de pourpre, * et même tes lèvres m'apparaissent teintées de sang.*

*Par deux couleurs, ta beauté triomphe dans les assemblées : * par le sang et par l'eau qui découlent pour toi de celui qui est Beau.*

*Dans les eaux sont tes noces, et ton séjour dans la nuée du Très Haut, * le crucifié est ton bien-aimé, et ton bouclier à la droite du Père.*

*Comme le grand prêtre au lieu du pardon, tu as la robe polychrome ; * le feu et l'Esprit t'ont tissé un vêtement tout de lumière.*

*O fille des nations, tu as été mariée à la lumière du milieu des eaux ; * préserve ce que tu as reçu, de l'obscurité qui t'attire.*

*Tu as un ennemi plein de jalousie, prends garde * que par ses mensonges il ne vienne à souiller ton intégrité.*

*O corporelle devenue par les eaux spirituelle, * sanctifie-toi pour devenir le temple de la divinité.*

*Pauvre, devenu le frère du Fils du Riche, * garde-toi de ne pas perdre sa grande richesse par les passions.*

*Baptisés dans les eaux, vous êtes frères de l'Unique ; * qu'il ne soit pas déshonoré par vos œuvres charnelles...*

De ces morceaux choisis de Jacques de Saroug et des Bréviaires de l'Orient syrien, que conclure ? Sinon que leur saveur biblique et leur fraîcheur primitive ne sont pas négligeables et qu'il peut être utile de les faire mieux connaître aussi bien en Orient qu'en Occident.

F. GRAFFIN S.J.

*Professeur à l'Institut
Catholique de Paris*

Les textes syriaques des deux pages qui suivent correspondent à la traduction des pages 324 à 326.

L'INCISE "EXAUCE-MOI" DANS L'ÉPICLÈSE SYRIENNE

Les liturgistes qui se sont penchés sur les anaphores syriaques et, plus encore, les prêtres syriens qui célèbrent ces anaphores éprouvent souvent un sentiment de gêne devant l'épiclese syrienne. Alors que l'anaphore suit, dans son ensemble, une ligne harmonieuse incomparable que les autres liturgies lui envie, l'épiclese syrienne, partie essentielle de la prière eucharistique dans les rites orientaux, semble manquer de cohésion. L'invocation du Saint-Esprit se scinde en deux pour permettre à un élément qui paraît lui être étranger de s'intercaler entre ses deux parties. Le schéma général est celui que tout le monde connaît, qui est commun à toutes les liturgies orientales : le prêtre invoque Dieu le Père, le suppliant d'envoyer son Esprit-Saint sur les dons, afin d'en faire le corps et le sang du Christ. Mais le prêtre syrien et le prêtre maronite coupent cette invocation pour loger en son milieu une sorte d'oraison jaculatoire : « Exauce-moi, Seigneur... Aie pitié de moi ! »

Pourquoi le font-ils ? En a-t-il toujours été ainsi ? Et si l'incise « Exauce-moi » ne constitue pas un élément primitif de l'épiclese, quand et pourquoi s'y est-elle introduite ? Autant de questions que beaucoup de prêtres syriens et maronites se sont posées, et ont posées, mais qui sont restées jusqu'ici sans réponse. Essayons de leur en donner une.

L'ensemble des prières de l'épiclese dans les anaphores syriaques peut être décomposé en quatre éléments distincts :

A. — L'admonition diaconale ;

B. — L'invocation du Saint-Esprit, récitée à voix basse par le célébrant, pendant que le diacre dit l'admonition ci-dessus ;

C. — L'incise « Exauce-moi, Seigneur », ecphonèse à laquelle les fidèles répondent par trois *Kyrie eleison* ;

D. — Bénédiction des dons eucharistiés : premièrement la patène, deuxièmement le calice.

Afin de concrétiser ces divisions, illustrons-les par le texte de l'épiclese de l'anaphore attribuée à saint Jacques, texte que nous empruntons au missel édité en 1922 par Mgr Raḥmāni.

A. — Après l'anamnèse, le diacre s'adresse aux fidèles pour leur rappeler l'importance du moment liturgique qui va suivre et les inviter au recueillement et à la prière intérieure : « Qu'elle est redoutable cette heure, et combien terrible ce moment, mes bien-aimés, où l'Esprit-Saint procède et vient des sublimes sphères célestes, descend sur l'Eucharistie *ici* présente et la sanctifie. En silence et avec crainte, tenez-vous debout et en prières. Priez ! »

Les fidèles : « Que la paix soit avec nous et la sérénité à nous tous. » ¹

B. — Pendant que le diacre fait l'admonition ci-dessus, le célébrant, incliné, récite à voix basse la prière d'invocation du Saint-Esprit. Il accompagne sa prière d'un geste expressif et éloquent. Posant sa main droite ouverte au-dessus de la patène, et sa main gauche au-dessus du calice, il les agite, les élevant et les abaissant tour à tour, imitant ainsi le vol de la colombe qui volette :

« Aie pitié de moi, ô Dieu Père tout-puissant, et envoie sur nous et sur les oblations ici présentes ton Esprit-Saint, ce Seigneur et donateur de la vie, qui a le même rang que toi, ô Dieu Père, et le même que celui de ton

1. *Chumlôyo d-qûrôbo* (diaconal), ed. de Charfet, 1931, p. 24. Dans certains manuscrits, on constate quelques très légères variantes de détail, qui n'affectent aucunement le sens général de l'admonition.

Fils ; qui règne avec vous, consubstantiel, coéternel ; qui a parlé par la Loi, par les Prophètes et par le Nouveau Testament ; qui est descendu sous la forme d'une colombe sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, au fleuve Jourdain ; qui est descendu sur les saints apôtres sous la forme de langues de feu ;

C. — A ce point de son invocation, le célébrant interrompt sa prière secrète qui a un but précis : la descente du Saint-Esprit ; et il entonne à haute voix une autre invocation, certes en rapport avec la précédente, mais dont le but est beaucoup plus général. Il se frappe trois fois la poitrine en disant :

« Exauce-moi, Seigneur ; exauce-moi, Seigneur ; exauce-moi, Seigneur ; sois compatissant, toi qui es bon, et aie pitié de nous ² ».

Les fidèles lui répondent par trois *Kyrie eleison*.

D. — Le célébrant reprend la première prière, l'épiclese, là où il l'avait interrompue. Après avoir demandé à Dieu le Père d'envoyer son Esprit-Saint sur les dons (élément B), il en indique le but. Encore ici, le geste exprime avec éloquence l'intention. Sa main droite s'agite au-dessus de la patène et, à trois reprises, remonte et redescend, comme une colombe sur le point de se poser ; puis, traçant trois signes de croix sur le pain eucharistiqué, il dit à haute voix :

« Afin qu'en venant, il fasse de ce pain le corps du Christ, Amen ; corps ☩ donateur de la vie ; corps ☩ rédempteur de nos âmes et de nos corps ; le propre corps ☩ de Notre-Seigneur, grand Dieu et rédempteur Jésus-Christ, pour le pardon des fautes, la rémission des péchés et la vie jusqu'aux siècles des siècles pour ceux qui le reçoivent » ;

Les fidèles répondent : Amen.

2. Remarquer la forme du singulier pour la première demande, et celle du pluriel pour la seconde. Il n'en est pas toujours ainsi dans tous les manuscrits. Certains emploient la forme du singulier pour les deux demandes : Exauce-moi... aie pitié de moi.

Les mêmes gestes, les mêmes signes de croix accompagnent les paroles prononcées sur le calice :

« et du mélange qui se trouve dans ce calice, le sang du Christ, Amen ; sang ✠ purificateur de nos âmes et de nos corps ; le propre sang ✠✠ de notre Seigneur, Dieu et rédempteur Jésus-Christ, pour le pardon des fautes, la rémission des péchés et la vie jusqu'aux siècles pour ceux qui en prennent ».

Il est évident que la suppression de l'élément C dans la prière épyclétique syrienne ne nuirait nullement à son harmonie ; bien au contraire ! Dès le premier regard on s'aperçoit qu'on est là comme devant un corps étranger ; qu'on a affaire à une de ces ajoutes si fréquentes dans la liturgie, que la piété, peut-être un peu mal éclairée, d'un évêque ou d'un quelconque personnage a introduites malencontreusement dans les usages d'une quelconque localité, mais qui ont eu la faveur du public et se sont étendues par la suite à la liturgie de toute une Eglise.

Qu'en est-il en réalité ?

Pour répondre à cette question, il nous faudra déterminer, ne fût-ce qu'approximativement, l'époque à laquelle cette amplification de la prière épyclétique a trouvé sa place dans la liturgie. Pour ce faire, nous pouvons recourir : 1° aux manuscrits qui donnent les différentes anaphores syriaques ; 2° aux commentateurs de la liturgie. Nous essaierons d'examiner, en troisième lieu, les raisons qui ont pu motiver cette addition à l'épiclese initiale.

I. — Les Manuscrits

Grâce à l'Institut Pontifical Oriental de Rome, les anaphores syriaques sont étudiées aujourd'hui avec l'appareil critique le plus sévère. Quelques unes de ces anaphores ont déjà été éditées, sous l'impulsion du R. P. Alphonse Raes, actuel recteur de l'Institut, dans la collection *Anaphorae syriacae*. C'est à cette collection que nous aurons recours. Ses notes nous fourniront en effet les indications qui nous permettront de savoir dans quels manuscrits est mentionnée l'incise « Exauce-moi », et de quels autres elle est absente. Les déductions que nous en

tirerons ne seront nécessairement qu'indicatives ; l'absence de l'incise dans une anaphore déterminée, même constatée dans tous les manuscrits recensés de cette même anaphore et appartenant à la même époque, ne peut, sans grande imprudence, être considérée comme une preuve de l'absence de cette incise dans la célébration liturgique de cette époque. Des divergences, parfois assez notables, ont existé entre les usages de l'Eglise syrienne de l'Orient (Mésopotamie) et celle de l'Occident (Syrie côtière).

Passons maintenant à l'examen des manuscrits. Nous commencerons par ceux de l'Anaphore attribuée à saint Jacques.

1° L'anaphore majeure de saint Jacques a été éditée par Dom Heimig, en 1953, dans la collection des *Anaphorae syriacae* (Vol. II, fasc. 2), d'après le codex du B.M. 293 (add. 14.499), du X^e siècle. Dom Heimig a étendu son appareil critique sur plus de 60 manuscrits et il a poussé le scrupule jusqu'à signaler des variantes telles que « badmûṭ lésôné » quand le texte édité portait « badmûto d-lésôné ». On sait que ces deux locutions ne sont que deux formes du génitif syriaque, qu'elles ont exactement le même sens et peuvent indifféremment s'employer l'une pour l'autre.

Or, ce savant bénédictin ne mentionne nulle part, dans les différents manuscrits qu'il a recensés, l'existence de l'élément C, l'incise « exauce-moi ». Il est permis toutefois de supposer qu'il l'a rencontrée dans des manuscrits trop récents pour qu'il les ait pris en considération.

Ne l'a-t-il jamais rencontrée dans les manuscrits postérieurs ? Il est probable que si. Mais les normes suivies dans l'édition des *Anaphorae syriacae*, et auxquelles s'est tenu le P. Heimig, omettent la mention des variantes rencontrées dans le *gawonôyo*, l'*Ordo Communis* qui comprend les prières communes à toutes les célébrations liturgiques, quelle que soit l'anaphore utilisée ; et l'incise « Exauce-moi » fait partie de l'*Ordo Communis*. La seule déduction vraiment valable que nous puissions tirer de l'étude critique de Dom Heimig est que l'incise ne se trouve pas dans le texte fondamental, qui est du X^e siècle.

2° Première Anaphore des Douze-Apôtres. Il en est de même de cette anaphore qu'a étudiée avec un soin méti-

culeux le R.P. Raes (volume 1, fasc. 2, 1940). On ne relève aucun indice qui permette de déceler l'existence de l'incise avant le XV^e siècle. Le premier manuscrit qui la mentionne est celui de la Bibliothèque Nationale, Paris 71, copié en 1454.

3° Deuxième Anaphore des Douze-Apôtres (*An. Syr.*, vol. 1, fasc. 2, p. 246, 247). Tous les manuscrits de cette anaphore mentionnent l'incise « exauce-moi, Seigneur ». Mais le manuscrit le plus ancien ne remonte pas au-delà du XIII^e ou XIV^e siècle.

4° Il en est tout autrement de l'anaphore de Dioscore d'Alexandrie, éditée par le R.P. de Vries, S.J. (*An. Syr.*, vol. 1, fasc. 3, p. 282-283), qui prend pour base de son édition le texte du B.M. 261, add. 14.690, copié en 1182. Tous les manuscrits recensés portent l'incise « exauce-moi, Seigneur ». Ce qui porte son introduction *au plus tard* au XII^e siècle.

5° Les anaphores de Sévère d'Antioche, recensées et éditées par Codrington (*Anaphorae Syriacae*, Vol. 1, fasc. 1, pp. 58 sq.) d'après le codex parisiensis 75, contiennent toutes l'incise. Mais tous les manuscrits de cette anaphore sont tardifs, et celui que prend Codrington pour base de son édition est du XVII^e siècle.

*
**

Toutes les anaphores recensées ci-dessus comportent les quatre éléments dont nous avons parlé et dans l'ordre que nous avons indiqué, sauf bien entendu les anaphores où l'élément *C* fait défaut. Nous allons nous trouver, avec l'anaphore de saint Cyrille (de Jérusalem ? d'Alexandrie ?) en présence d'un ordre légèrement différent : l'élément *B* est divisé en deux parties dont l'une est pénitentielle et l'autre épictétique ; toutes les deux se disent à voix basse, mais l'une debout et l'autre à genoux.

6° L'anaphore de saint Cyrille a été éditée par le R.P. Raes (*An. Syr.*, vol. 1, fasc. 3, p. 342-343 et sv.). Le texte est celui du B.M. 286, add. 14.493, du X^e siècle. Voici la traduction de l'élément *B*.

B. 1 : — « *Le prêtre incliné : Invocation au Saint-Esprit : O Seigneur, aie pitié de nous qui sommes ta création* [dans plusieurs manuscrits, c'est la forme du singulier qui est

employée : aie pitié de moi qui suis ta création] et l'image de ta majesté. Et que vienne l'Esprit-Saint qui est égal à toi et à ton Fils unique par la nature et par la substance (ܥܘܨܝܬܐ), par l'honneur et par la gloire, par la puissance et par le pouvoir, qu'il volette sur nos oblations et se repose en elles et qu'il descende et habite en nos cœurs.»

B. 2 : « Il (le célébrant) s'agenouille avec crainte et dit :

Seigneur, aie pitié de nous !

Je t'invoque, toi qui es miséricordieux envers les hommes : Seigneur, aie pitié de nous. Sois-moi propice et vivifie-moi. Envoie sur moi ton don et purifie-moi. Ne me refuse pas ta grâce à cause de la turpitude et de la fétidité de mes vices. Je confesse, Seigneur, que j'ai péché. Tes miséricordes, Seigneur, sont abondantes, et ta grâce incommensurable. Que ton Esprit vienne vers moi et lave la souillure de mon âme ; qu'il efface toutes mes fautes et sanctifie mes pensées, mes sacrifices et mes oblations.»

La rubrique ne dit pas qu'après cette prière, récitée à genoux, le célébrant se relève. Mais on peut, on doit le penser ; car ce qui suit est précédé de « w-tôlé qôlêh » qui correspond à « il continue à haute voix ». Or, on n'a jamais vu une prière ecphonétique dite par le prêtre prosterné. Dans la terminologie liturgique syrienne, « ghonto » (inclination) désigne les prières que le prêtre dit à voix basse et incliné ; et « tloyto » les prières ecphonétiques récitées debout. Par ailleurs, la plupart des manuscrits mentionnent, soit dans le texte, soit dans la marge, que le prêtre fait trois signes de croix pendant qu'il dit l'élément *D* qui suit immédiatement. Il est donc debout.

Les derniers mots de la 2^e partie de *B* « et sanctifie mes sacrifices (debhây) et mes oblations (qurbonây) », servent de transition pour passer sans hiatus de *B* à *D*. Ce dernier élément est donné par la formule suivante : « et que, bénissant et sanctifiant, il accomplisse (*perficiat*) en corps du Christ ce pain »³.

3. « Hû d-kad mbarêkh wa-mqadêsh faghro néghmûr l-lahmo hono ». Cette formule a paru équivoque à beaucoup de copistes. Aussi les variantes sont-elles exceptionnellement nombreuses, qui essaient de la rendre plus claire. Les manuscrits

De l'incise « exauce-moi, Seigneur », aucune mention n'est faite dans le texte édité (X^e siècle). Par contre, les manuscrits postérieurs, dont les plus anciens sont le B.N. Paris 70 (XI^e siècle), le B.M. 264, add. 14.691 (1230), le B.M. 291, add. 14.495 (X^e-XI^e siècle), la mentionnent tous.

Nous nous sommes quelque peu étendu sur l'épiclese de l'anaphore attribuée à saint Cyrille. Nous ne pensons pas que ce soit inutile ; elle est susceptible de nous fournir quelques indications sur l'évolution de l'incise « exauce-moi, Seigneur ». Ajoutons que cette même division de l'élément *B* en deux parties dont la première est épicletique et l'autre est pénitentielle, est suivie par l'anaphore syriaque de saint Jean Chrysostome.

7^o Le texte de l'épiclese dans l'anaphore de Timothée d'Alexandrie est encore plus intéressant. L'élément *B* contient les deux parties, pénitentielle et épicletique, que nous avons remarquées dans l'anaphore précédente ; mais leur ordre est inversé.

L'anaphore de Timothée est précieuse à plus d'un titre : 1^o, le texte qu'a utilisé A. Rucker pour son édition (*An. Syr.*, vol. 1 fasc. 1, p. 22-23), il l'a puisé dans l'un des manuscrits les plus anciens que nous possédions, le B.M. 451, add. 14.520, du VIII^e-IX^e siècle ; 2^o, parce que Rucker et plusieurs autres liturgistes, étudiant les quelques rares codices qui existent encore, croient pouvoir attribuer cette anaphore, non point à Timothée d'Alexandrie, mais à Sévère d'Antioche ; 3^o, parce que l'anaphore porte comme titre : anaphûra d-qadîšo Țimotaos patriarko d-Alexandria ak da-nfîq hadtoît mén yawnoyo l-suryôyo = Anaphore de saint Timothée, patriarche d'Alexandrie, telle qu'elle a été traduite récemment du grec en syriaque ».

L'anaphore de Timothée n'ayant été traduite en syriaque qu'au VIII^e-IX^e siècle, et ayant été très peu utilisée par les Jacobites de langue syriaque, (d'où la grande

qui y réussissent le mieux sont le B. M. add. 14.691 (année 1230), le Canterbury 2887, de l'année 1843, et le Vat. Borgiano 95, de 1712. Ils se contentent d'ajouter un « lomad » à « faghro », rendant ainsi la formule : « Hû d'kad mbarêkh wa-mqadêsh l-lahmo hono neghmûr l-fagro = qui, en bénissant et sanctifiant ce pain, l'accomplisse au corps ».

rareté des manuscrits), on peut en déduire qu'elle nous est parvenue à peu près indemne de toute interpolation et de toute modification, la main des copistes n'ayant eu ni le temps, ni l'occasion de la retoucher sérieusement.

Voici la traduction du texte intégral de son épiclese et des rubriques qui l'accompagnent :

« Le prêtre incliné : *Aie pitié de nous, Dieu Père tout-puissant, et agréé de nos mains, nous pécheurs, ce sacrifice spirituel et non sanglant que nous t'offrons. Ne méprise pas, Seigneur, le cœur contrit et humilié ; mais accepte ce sacrifice sur ton autel spirituel qui est au-dessus des cieux, par la supplication de tous les saints qui t'ont plu depuis les siècles, et de toutes les puissances angéliques et incorporelles qui, d'une façon invisible, entourent ton saint autel.*

« Ici le prêtre se prosterne la face contre terre et appelle l'Esprit-Saint : *et envoie-nous des cieux saints, des trônes du royaume de ta gloire, de ton sein inscrutable, ton Esprit-Saint qui est immuable, qui ne change pas, qui t'est consubstantiel, qui procède de toi, qui n'est pas étranger à ta Divinité et à celle de l'Unique ton Fils, notre Seigneur, Dieu et rédempteur, Jésus-Christ ;*

« Et il ajoute à haute voix : *Sur nous et sur ces oblations ici placées ; Et sanctifie-les, afin que ce pain soit le Corps donateur de la vie, le corps céleste, le corps rédempteur de nos âmes et de nos corps, le propre corps de notre Seigneur, Dieu et sauveur, Jésus-Christ, pour la rémission des péchés et la vie jusqu'aux siècles des siècles, Amen.*

« Les fidèles : *Amen.*

« Le prêtre : *Et de même le mélange qui est dans ce calice ; le sang de la nouvelle Alliance, le sang donateur de la vie, le sang rédempteur, le sang céleste, le sang qui sauve nos âmes et nos corps, le propre sang de notre Seigneur, Dieu et sauveur, Jésus-Christ, pour la rémission des péchés et la vie jusqu'aux siècles des siècles. Amen.*

« Le peuple : *Amen* ».

Le texte ci-dessus nous suggère de nombreuses remarques. Nous nous limiterons à celles qui concernent l'objet de cette étude.

1° L'invocation, comme dans toutes les épicleses, s'adresse à Dieu le Père, le priant d'envoyer son Esprit-Saint « sur nous et sur les oblations ici placées » ; mais,

contrairement aux épicleses traditionnelles, ce n'est pas à l'Esprit-Saint qu'il est demandé d'opérer la transsubstantiation, mais à Dieu le Père⁴ qui les « sanctifie afin que ce pain soit le corps... »

2° Comme dans l'anaphore de saint Cyrille, l'élément *B* est divisé en deux parties, l'une pénitentielle et l'autre épiclétique. Mais l'ordre est inversé. Nous avons ici, en premier lieu, la prière pénitentielle ; l'invocation du Saint-Esprit vient en second lieu et se lie intimement et harmonieusement avec l'élément *D*. Cet ordre nous semble beaucoup plus logique que dans l'anaphore de saint Cyrille où la partie pénitentielle apparaît comme un corps étranger qui rompt l'harmonie de l'épiclese. Placée avant la prière épiclétique, elle occupe sa place normale : avant d'invoquer le Saint-Esprit, le prêtre que remplit le sentiment de son indignité, de l'impuissance humaine devant le mystère eucharistique, sollicite de Dieu sa miséricorde et sa bienveillance et le supplie de lui pardonner ses faiblesses.

3° Plus logiques également apparaissent les postures prescrites par l'anaphore de Timothée : la prière pénitentielle est dite debout et la prière épiclétique prosterné la face contre terre, alors que l'anaphore de saint Cyrille prescrit les postures inverses. Nous verrons plus loin que les postures prescrites dans l'anaphore de Timothée suivent avec plus de fidélité les traditions anciennes.

Pourquoi les deux parties se sont-elles trouvées inversées dans l'anaphore cyrillienne ? On peut penser que le célébrant, persuadé que l'élément *D* de l'épiclese est le plus important de tous puisqu'il est censé, si on s'en tient à ses termes, opérer la transsubstantiation, a voulu en rapprocher davantage la confession de son indignité et de sa misère, et solliciter le secours de Dieu.

Quant à l'incise « exauce-moi, Seigneur », Rucker, dans ses notes critiques, ne la cite nulle part.

Šadar lan... rûho dîloğ qadîšo... 'layn w-'al qurbâné holén d-sîmîn w-qadêš énûn d-laħmo mân hôno néhwé fağro...

8° L'anaphore grecque de saint Jacques (étudiée par Dom Mercier, *Patr. Orient*, T. XXVI, fasc. 2, p. 205) suit les mêmes lignes et le même ordre que ceux de Timothée d'Alexandrie :

C. 1 : — *« Aie pitié de nous, Dieu, Père tout puissant. Aie pitié de nous, Dieu, notre sauveur, selon ta grande miséricorde, et envoie sur nous et sur ces saints dons ici placés ton Esprit très Saint ;*

Et s'inclinant, il dit :

C. 2 : — *« Le Seigneur qui donne la vie, et qui, ensemble avec toi Dieu et Père et avec ton Fils Unique, siège sur le trône, qui règne avec vous, consubstantiel et coéternel... ».*

Ici encore, l'incise fait défaut. Et aussi la gémuflexion.

II. — Les Commentateurs

Des commentateurs de la liturgie syrienne, Moïse bar Képha († 903) et Denys bar Šalibi († 1171) sont les premiers, à notre connaissance, à faire mention de l'incise. Nous ne citerons que ce qu'en dit ce dernier, son commentaire contenant celui de bar Képha : après avoir parlé de l'invocation du Saint-Esprit, bar Šalibi ajoute :

« Alors le prêtre dit : Seigneur, exauce-moi et aie pitié de moi. Moïse bar Képha a dit : le prêtre dit Kyrie eleison, c'est-à-dire : Seigneur, aie pitié de moi, car il a senti par la foi que l'Esprit-Saint est descendu, a accompli et consommé (ghmar w-shamli) les Mystères. Dans une supplication véhémence, il crie au Père : Seigneur, aie pitié de moi, car Kyrie eleison se traduit : Seigneur, aie pitié de nous. En Occident, et selon une tradition récente en vigueur aujourd'hui, le prêtre, ainsi que nous l'avons dit plus haut, dit en langue syriaque : Exauce-moi, Seigneur, et aie pitié de moi. Il fait entendre sa voix afin d'agir sur le peuple, et que lui aussi (le peuple) dise de même. Alors le peuple dit trois fois Kyrie eleison, c'est-à-dire Seigneur, aie pitié de nous ; et par la triple répétition de Kyrie eleison, il (le peuple) montre la véhémence de la supplication.

« Il y avait autrefois des prêtres ignorants qui, à ce moment, se frappaient le front avec leurs mains, comme s'ils se repentaient de quelque (faute) qu'ils auraient commise. Moïse bar Képha dit qu'un tel geste n'a aucun rapport dans un pareil moment, parce que les dons du Saint-Esprit sont donnés dans le silence et non dans le tumulte. Et puis aussi parce que c'est dans le silence et le calme que le Verbe-Dieu est descendu sur Marie et a pris chair d'elle et non dans le tumulte et la confusion. De même, en ce moment, dans le calme il descend et s'unit hypostatiquement (qnûmo'ïth) au pain et au vin qui sont sur l'autel. »⁵.

De ce qui précède, on peut entrevoir l'évolution de l'épiclese syrienne : 1° Primitivement, l'élément *B* se décomposait en deux parties distinctes, dont l'une était pénitentielle et l'autre épicletique. A un moment qu'on ne peut déterminer avec exactitude, probablement entre le VIII^e et le X^e siècle, les deux parties ont fusionné pour n'en faire plus qu'une seule où l'invocation du Saint-Esprit a pris la plus large place, la prière pénitentielle étant représentée par une seule phrase, comme dans l'anaphore de saint Jacques : « Aie pitié de moi, ô Dieu Père tout-puissant », phrase qui vient tout au début de la prière épicletique.

2° Cette fusion étant faite, et la prière épicletique n'étant plus récitée à genoux, ou « le prêtre prosterné la face contre terre », une nouvelle invocation a été introduite pour remplacer la prière pénitentielle presque disparue ; et cette nouvelle invocation est la formule liturgique traditionnelle : « Seigneur, exauce-moi et aie pitié de moi ». Car cette formule n'est nullement nouvelle dans l'Eglise syrienne et, chose digne d'attention, elle accompagne une métanie, une prosternation.

Dans l'office ferial syrien, l'heure de vêpres, pendant le carême, se clôt par 40 métanies accompagnées chacune par une supplication : Les dix premières métanies sont accompagnées de dix *Kyrie eleison* ; les dix suivantes de dix « Seigneur, aie pitié de nous » ; puis de dix « Seigneur, sois miséricordieux et aie pitié de nous » et les dix

5. *Expositio Liturgiae*, éd. LABOURT (CSCO), Louvain, 1955, pp. 68-69 (81).

dernières : « Seigneur, exauce-nous et aie pitié de nous »⁶. Nous trouvons ces supplications ailleurs que dans l'office du carême, notamment à la fin du premier service de l'avant-messe syrienne. Le prêtre dit en effet : « Kyrie eleison, kyrie, eleison, kyrie eleison ; Seigneur, aie pitié de nous ; Seigneur, sois miséricordieux et aie pitié de nous ; Seigneur, exauce-nous et aie pitié de nous ; gloire à toi, ô notre Dieu ; gloire à toi, ô notre créateur ; gloire à toi, ô notre espérances jusqu'aux siècles »⁸.

Or, ce sont deux de ces supplications traditionnelles qui ont été choisies pour s'insérer entre les éléments *C* et *D* de l'épiclese : le Kyrie eleison, dans la Syrie Orientale très peu hellénisée ; et « Moran 'nîn w-rahém 'layn = Seigneur, exauce-nous et aie pitié de nous », dans la Syrie occidentale qui luttait contre l'invasion de l'hellénisme « abhorré ».

De l'examen des manuscrits et des commentateurs, il apparaît que l'incise « exauce-moi, Seigneur » a apparue, dans les manuscrits qui sont parvenus jusqu'à nous, au plus tôt au X^e siècle. Mais Moïse bar Képha, mort en 903, est témoin de son existence dans la liturgie à la fin du IX^e siècle. On peut se demander alors pourquoi les

6. Pour le chant de l'office divin, les moines, en Orient comme en Occident, sont divisés en deux chœurs. Voici comment étaient exécutées les métanies chez les Syriens : les moines des deux chœurs s'agenouillaient ; comprenez par là qu'ils sont assis sur leurs talons, à la mode orientale. Le premier chœur entonne un kyrie eleison qu'il accompagne d'un grand signe de croix, puis, s'inclinant profondément, il touche la terre de ses lèvres puis de son front. Il agit de même pour quatre autres kyrie eleison. Alors le second chœur prend la relève et fait comme venait de faire le premier. Celui-ci reprend et chante cinq fois la seconde supplication « Seigneur, aie pitié de nous » et accompagne chacune de ces supplications d'un signe de croix et de la prosternation, et ainsi de suite jusqu'à ce que les 40 supplications et les 40 métanies aient été achevées.

8. Ces mêmes invocations accompagnent le trisagion qui ouvre et termine, chez les Syriens, chacune des heures canoniales de l'office divin, avec cependant une variante : au lieu de « Seigneur, exauce-nous et aie pitié de nous » on dit : « Seigneur, agréé notre service (et nos prières) et aie pitié de nous ».

manuscripts du X^e et XI^e siècles, et même beaucoup de manuscrits plus tardifs, n'en font aucune mention. Pour ceux qui ont étudié les manuscrits liturgiques, la raison est facilement trouvée.

Les prières de la liturgie syrienne peuvent se ranger en trois catégories. La première comprend les parties de la liturgie qui changent à chaque célébration, et que les Latins appellent « le propre du jour ». Ces parties sont rarement sacerdotales ; donc elles ne sont pas consignées dans le missel, le « ktôbo d-qûrôbo = le livre de l'oblation ». Il en a été longuement question dans cette revue⁹.

La seconde catégorie comprend ce qu'on est convenu d'appeler l' « ordo communis ». Ce sont les prières qui se répètent à chaque célébration, quelle que soit l'anaphore utilisée. On a tendance à croire que cet *Ordo Communis* se limite aux prières qui composent les deux services de l'avant-messe, la messe des catéchumènes et, le sedro excepté, la partie qui précède l'anaphore dans la messe des fidèles. Or, il n'en est rien. Au cours même de la célébration eucharistique, il y a certaines parties qui sont toujours invariables, quelle que soit l'anaphore utilisée. En premier lieu toutes les admonitions et les injonctions diaconales, les diptyques dits par le diacre, les répons des fidèles ; mais aussi certaines prières sacerdotales, telles les bénédictions, le dialogue eucharistique, la formule de la fraction et l'hymne de Jacques de Sarôûg qui la suit, le « *sancta sanctis* », les quatre prières qui précèdent la communion des fidèles, etc...

Ces parties, ne variant jamais, sont censées être connues du célébrant. Elles n'ont pas besoin d'être consignées. Nous avons vu beaucoup de manuscrits syriaques qui ne contenaient strictement qu'un choix d'anaphores sans rien d'autre.

Cependant, pour la commodité du célébrant, certains manuscrits ont consigné non seulement les premiers mots des prières sacerdotales invariables et qui s'intercalent

9. Cf. *L'Orient Syrien*, Vol. I (1956), p. 455, notre article sur le « Propre de la messe syrienne ».

entre le différentes prières variables de l'anaphore, mais encore les premiers mots des injonctions diaconales et des réponses des fidèles.

Exemple : kh. : šlomo. — 'âmo : 'am. — Mšm. : rišayn. — 'âmo : qdomayk.

Ce qui peut se rendre en français par :

Cél. : Paix. — Peuple : Avec. — Dia : Nos têtes. — Peuple : Devant toi.

Pour un non initié, ces mots ne signifient rien. Mais pour un prêtre syrien, ils sont d'une très grande clarté.

Le célébrant : La paix à vous tous.

Le peuple : Et à ton esprit.

Le diacre : Inclignons nos têtes devant le Seigneur miséricordieux.

Le peuple : Devant toi, Seigneur notre Dieu.

Mais tous les manuscrits n'ont pas eu égard à la commodité du célébrant ; et les copistes se sont contentés souvent de transcrire les prières sacerdotales propres à l'anaphore.

Or, si les éléments *B* et *D* de l'épiclese syrienne varient selon les anaphores, les éléments *A* et *C*, par contre, sont invariables. Ils appartiennent à l'*ordo communis* et sont souvent omis.

Il y a une autre explication tout aussi valable. D'une façon générale, les copistes se content de copier (c'est leur fonction) le texte qu'ils ont devant les yeux. Une nouvelle prière s'introduit dans la liturgie ; mais les copistes l'ignorent volontairement parce qu'elle ne se trouve pas dans le texte qu'ils sont chargés de copier, à moins que celui qui leur a commandé le travail ne le leur demande expressément. Ainsi, les traditions successives créent des prières, des gestes, qui s'introduisent dans la liturgie, et qui ne seront peut-être jamais consignés dans les manuscrits.

III. Raisons de l'introduction de l'incise

Quelles sont les raisons qui ont amené les Pères syriens à ajouter cette incise, que d'aucuns considèrent comme malencontreuse, à la prière de l'épiclese ? Aucun

auteur ancien ne nous renseigne sur ce sujet. Aucun auteur moderne n'a étudié sérieusement la question. Cependant, plusieurs hypothèses ont été avancées incidemment pour tenter d'expliquer cette introduction. La première opine que cette incise, tout en rompant l'harmonie de l'épicièse, ne peut être considérée comme un corps étranger si on suit les idées exprimées par le diacre : « *Que cette heure est terrible... Tenez-vous en silence et avec crainte* » (A). Le prêtre continue : *Erauce-moi, Seigneur* ; il crie à haute voix l'invocation, l'appel pour obtenir le Saint-Esprit ; et le peuple, dans son sentiment de petitesse et d'indignité, répond par trois Kyrie eleison.

Malgré notre profonde admiration pour la science liturgique de celui qui a proposé cette hypothèse, nous n'arrivons pas à nous y ranger. L'incise est considérée en effet, par notre correspondant, comme une réponse du prêtre à l'invitation du diacre à se tenir *en silence* et avec crainte. Or, d'une part, cette incise va à l'encontre de l'admonition diaconale, puisque le célébrant et les fidèles la disent à *haute voix*, « comme une supplication instante », dira Denys bar Salibi, supplication qui donnera lieu à des abus, comme le dit nettement Moïse bar Képha. D'autre part, ce serait la première fois dans la liturgie syrienne que l'admonition du diacre serait adressée aussi bien au prêtre célébrant qu'aux fidèles. Jamais en effet on ne voit le diacre s'adresser au prêtre. Il n'en a pas le droit ; et bar Salibi le reconnaît expressément dans son *Exposition de la Liturgie* : « Il convient en effet de savoir que tout ce que dit le diacre au cours du sacrifice regarde le peuple et lui commande. Ce que dit le prêtre, par contre, s'adresse la plupart du temps au Père »¹⁴.

Il serait trop long et fastidieux d'énumérer et de développer ici les différentes opinions qui ont été émises au sujet de l'incise. Nous nous bornerons donc à exprimer la nôtre.

Il est évident que dès le IV^e siècle, l'Eglise syrienne avait adopté, pour invoquer l'Esprit-Saint sur les dons, une posture susceptible d'exprimer en même temps les

14. H. LABOURT, *Dyonisius bar Salibi, Expositio Liturgiae*, p. 21.

sentiments d'*adoration* et d'*humilité*. Cette posture, c'est la prosternation. Saint Ephrem l'atteste dans son hymne « de Sacerdotio » : « (Le prêtre) dépose le pain et le vin qui n'ont pas encore reçu la descente du Saint-Esprit. Il s'avance et se prosterne (qo'éd)¹⁵ avec soin (taqnoît). Il invoque le Père Saint et lui rappelle la mort de son Fils et la passion qu'il a soufferte sur la croix. Il le supplie d'envoyer son Esprit-Saint, afin qu'il vienne et descende sur son sacrifice, et il (le Saint-Esprit) procède et descend avec gloire, et habite le pain et le vin (šoryo

15. Que veut dire le mot « qu'éd » ? Mgr Rahmâni le traduit par « procidens genibus » ; d'autres par « sedens ». Quelqu'in vraisemblable que cela soit, les deux traductions sont justes, puisque le dictionnaire donne au mot « qo'éd » les deux sens de s'agenouiller et de s'asseoir. Mais ces deux sens correspondent-ils véritablement à la réalité. Nous pensons que non. Le mot « qu'éd » allie en même temps les deux postures. Le prêtre est à genoux, mais non point dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme. Il est à genoux, et en même temps assis sur ses talons. Cette posture paraîtra peut-être curieuse pour des Occidentaux ; elle ne l'est pas pour des Orientaux, et notamment pour des Syriens. Le prêtre jacobite, aujourd'hui encore, récite certaines prières assis sur ses talons et, les ayant terminées, se prosterne et baise la terre.

La prosternation en effet ne diffère guère de cette posture mi-assise mi-à genoux. Elle en est pour ainsi dire le prolongement. Pour se prosterner, le prêtre — ou le fidèle — ne s'étend pas tout de son long sur le sol comme le font les Latins, v. g. au moment du chant de la litanie des Saints ; il reste assis sur ses talons, mais s'incline profondément vers le sol. Ses mains agrippées à ses genoux, soutiennent son buste penché et l'empêchent de tomber à terre. Ses prières terminées, il pose ses mains à plat sur le sol et s'incline un peu plus profondément jusqu'à ce que ses lèvres, puis son front le touchent. Cette posture, qui était celle des chrétiens au VII^e siècle, s'est maintenue jusqu'à maintenant dans les villages que la civilisation occidentale n'a pas encore trop fait dévier de leurs coutumes anciennes ; elle est de règle chez les musulmans, dans leurs prières. Les musulmans n'ont pu que la copier sur les pratiques chrétiennes de leur temps.

b-laḥmo wab-ḥamro) qui n'avaient pas encore été consacrés ; et ils deviennent le corps et le sang » ¹⁶.

De la même époque (fin du IV^e siècle) ¹⁷, nous avons le témoignage explicite de l'anaphore des Douze-Apôtres. La prière de l'épiclèse commence ainsi : « Nous te demandons, Seigneur tout-puissant et Dieu des saintes puissances, *nous prosternant devant toi la face contre terre* (kad 'al afaḥn noffinan qdomayk) d'envoyer ton Esprit-Saint ».

Un siècle plus tard, le grand poète nestorien Narsai († 503/507) est témoin de la prosternation (ou de la gèneuflexion ?) pour l'Eglise syrienne orientale : « Le prêtre dit cela dans une supplication ardente et il se relève et élève ses mains vers le ciel. Le prêtre regarde avec audace le ciel et appelle l'Esprit pour qu'il vienne... ». Un peu plus loin, le Docteur nestorien ajoute : « Le prêtre fait trois inclinations devant Dieu... et il fait aussi trois gèneuflexions avant la descente *du Saint-Esprit*. Ensuite (c'est-à-dire après l'épiclèse) il ne se met plus à genoux parce que le mystère de la résurrection est achevé » ¹⁸.

On ne sait ce qu'on doit comprendre du texte ci-dessus. Le prêtre s'agenouille-t-il ? A-t-il les deux genoux en terre ou un seul ? Se prosterne-t-il la face contre terre, comme le veut la liturgie des Douze-Apôtres ? Certes, la gèneuflexion n'est pas interdite au célébrant chez les Nestoriens et les Chaldéens, alors qu'elle l'est pour les Jacobites. En ce qui concerne ces derniers, Denys bar Ṣalibi le déclare nettement : « Dans la liturgie, écrit-il, il n'est permis à personne de s'agenouiller. Non point que nous méprisions la gèneuflexion. Si nous le pouvions, nous fléchirions le genou à tout moment devant le Seigneur. Mais, dans la liturgie, il ne convient pas de fléchir le

16. RAHMANI, *I fasti della Chiesa patriarcale Antiochena*, pp. VII-IX.

17. Cfr. l'article de Dom Engberding, *Die Syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltext*, in *Oriens Christianus*, 3^e série, VII B, p. 213-247. Le savant bénédictin, après un minutieux examen de cette anaphore, pense que tout au moins sa prière eucharistique doit remonter au IV^e siècle.

18. MINGANA, I, pp. 288-290.

genou ; ni non plus le dimanche. La gémuflexion est en effet le signe de notre chute ; par contre, la liturgie est le signe de notre réurrection »¹⁹.

Mais, chez les Nestoriens, la gémuflexion est interdite au diacre seulement. Elle est permise, elle est même prescrite par les rubriques, aux prêtres et aux fidèles, ainsi que le dit Georges d'Arbèles (X^e siècle) :

« Pourquoi, durant tout l'office, les diacres ne s'agenouillent-ils pas ? Nous avons déjà dit que la gémuflexion signifiait partout la mort, soit que nous nous agenouillions à l'intérieur *du sanctuaire* ou à l'extérieur, et la prosternation (*sessio in terra*) a le même sens. Le prêtre fléchit les genoux dans le sanctuaire, parce qu'il porte la ressemblance du Christ ; il figure sa mort et sa réurrection... Par contre, les diacres, parce qu'ils sont la figure des *êtres spirituels*, ...ne fléchissent pas le genou »²⁰.

Le même auteur nous renseigne sur la posture des fidèles pendant l'épiclese : « At ubi dicit (le diacre) : in silentio et in timore, *populus quoque mortem exhibent, secundum ejus præceptum et mystice moriuntur, et adorant super terram, id quod mortem significat* »²¹. Ce « adorant super terram » ne peut s'expliquer que par la prosternation et nous laisse supposer que le prêtre lui aussi invoquait l'Esprit-Saint, « prosterné la face contre terre » et non point simplement « à genoux ». Ce texte s'éclaire à la lumière d'un autre, celui d'Abraham bar Lipheh (VII^e-VIII^e siècle) : « Quod autem totus *populus simul adorat cum sacerdote in hora incubationis Spiritus Sancti hoc est : quasi una cum sacerdote omnes supplicamus ut veniat gratia Spiritus Sancti et conficiat mysteria sancta. Iterum quasi in honorem adventus gratiae genuflectimus et adoramus* »²².

Les témoignages des commentateurs sont concordants,

19. H. LABOURT, *op. cit.*, p. 45-46.

20. *Auctoris Anonymi Explanatio Liturgiae*, éd. CONNOLLY, Vol. II, p. 83-84.

21. *Ibid.*, p. 58.

22. *Ibid.*, p. 164.

sinon très explicites, sur la prosternation du prêtre — et des fidèles — pendant la prière secrète de l'épiclese. Les rubriques des anaphores que nous avons examinées le sont moins. Tantôt c'est la prosternation qui est indiquée et tantôt l'inclination. On aperçoit déjà l'évolution. Jusqu'au VIII^e siècle, il n'est question que de prosternation ou d'agenouillement. A partir du X^e siècle, l'inclination apparaît, qui remplace la prosternation. Pourquoi ? Nous pensons que cela peut s'expliquer aisément par le pullulement des Anaphores. Tant qu'il n'y avait que deux ou trois anaphores, le prêtre pouvait assez facilement apprendre le texte de l'épiclese par cœur et le réciter pendant qu'il était prosterné « la face contre terre », comme le veut, par exemple, l'anaphore des Douze-Apôtres. Mais lorsque les anaphores se sont multipliées à l'excès, et que l'invocation du Saint-Esprit, si concise dans les anaphores anciennes, a été développée démesurément par les auteurs des anaphores plus tardives, il était devenu pratiquement impossible pour le prêtre de les apprendre toutes par cœur. D'autant que beaucoup parmi elles s'étaient sensiblement éloignées, non seulement de la concision primitive, mais aussi de la grande simplicité qui caractérisait les anciennes prières. Voici, par exemple, l'épiclese de l'anaphore attribuée à saint Grégoire de Nazianze :

« Aie pitié de nous, Dieu Père, aie pitié de nous et envoie-nous du trône de ton royaume l'Esprit Paraclet, saint et donateur de sainteté, qui parfait *tout*, qui n'est pas *défini* par un lieu, par une quantité, par le temps, par la création [i.e. incréé] ; celui qui est immuable, celui qui est indéfinissable, celui qui procède de toi et règne sur tout ; celui qui, au fleuve du Jourdain, a été vu sous la forme d'une colombe sur ton Fils unique ; celui qui, par le partage des langues de feu, s'est reposé sur les apôtres »²³.

On conçoit aisément combien il était difficile pour des prêtres peu instruits, comme l'étaient ceux du moyen âge syrien, époque incontestablement décadente, d'apprendre par cœur cette succession d'attributs divins.

23. *Anaphorae Syriacae*, Vol. I, fasc. 2, pp. 118-119.

Encore plus difficile à apprendre cette longue épiclèse de l'anaphore du patriarche Jean bar Ma'di : « Que vienne l'Esprit-Saint qui procède d'une façon cachée (ġnizo'īt) de toi, ô Père céleste, qui a parlé par les prophètes et a annoncé ta naissance, qui est descendu au Jourdain et s'est manifesté à nous sous la forme d'une colombe, par une parole incorporelle, et s'est manifesté à nous avec ton Fils bien-aimé ; qui procède de toi et prend de ta splendeur ; qui a donné la sagesse à tes apôtres, a couronné les martyrs et a accordé la couronne de gloire ; celui qui n'est pas *délimité* par le temps ; celui qui est l'Etre depuis l'éternité ; celui qui procède essentiellement (lo fošūqo'īt) et qui rend parfait en dehors du temps, et accomplit divinement ; qu'il vienne selon ton bon vouloir qui aime les hommes, et descende sur ces mystères et les sanctifie et les consacre ; qu'avec sainteté ils soient pour les pensées souillées de mon âme ; qu'il me rende pur et sans tache devant toi, ô Dieu Père ; qu'il fortifie et purifie ce peuple qui se tient *devant toi*, etc... »²⁴.

Devant ces prières aussi longues que diffuses et que la mémoire retenait difficilement, force était pour les prêtres de les lire dans leur missel. Ils ne pouvaient le faire que debout. Mais la tradition voulait que l'épiclèse soit récitée au cours d'une prosternation à laquelle les fidèles s'associaient en se prosternant la face contre terre. Or, on ne supprime pas facilement de la liturgie un geste ou une posture auxquels les fidèles sont habitués et qui ont fait partie de leur patrimoine depuis des temps immémoriaux. Le moyen de donner satisfaction au prêtre dont la mémoire se montrait rebelle, et qui ne pouvait que *lire* dans son manuscrit la prière épiclétique ; et aux fidèles qui tenaient à cette prosternation, fut trouvé : Le prêtre *lira* l'épiclèse à l'autel debout et incliné, puis il se prosternera et résumera en une seule invocation, courte et invariable, les deux parties qui composaient l'élément *B* des anciennes épiclèses : l'invocation du Saint-Esprit et la pénitence. Le prêtre se prosterne et dit : « Exauce-moi, Seigneur ; exauce-moi, Seigneur ; exauce-moi, Seigneur ».

24. Le manuscrit Vat. sir. XXXIII encore inédit, mais traduit par Renaudot.

Il résume parfaitement toute l'épiclese qu'il vient de lire dans son livre, quelle que soit l'anaphore utilisée et, en quelque sorte, la continue. Puis il ajoute : « Sois miséricordieux et aie pitié de moi » ; et cette partie de l'incise résume tout aussi parfaitement la partie pénitentielle des anciennes épicleses.

Les Maronites, on le sait, ont subi, au cours des cinq derniers siècles, de fortes pressions de la part des missionnaires latins ou même de certains Délégués Apostoliques, pour les amener à rapprocher, autant que cela se pouvait, leurs usages liturgiques des usages de l'Eglise romaine. Ils ont cependant conservé, contre vents et marées, certaines traditions qui semblaient de peu d'importance, mais que les Syriens catholiques ont perdues, quoique ces derniers soient revenus au catholicisme depuis moins de deux siècles. Parmi ces traditions, la prosternation au moment de l'épiclese. Les Syriens catholiques ne la font plus. Les Maronites, eux, s'agenouillent après la secrète de l'épiclese, pour dire l'incise « exauce-moi, Seigneur », touchant, à chacune des invocations, le bord de l'autel et portant leurs doigts à leurs lèvres.

Dans le missel syrien qu'il a édité en 1922, Mgr Raḥmāni ne mentionne ni gémuflexion ni prosternation. Mais, dans l'anaphore des Douze-Apôtres, l'incise et la réponse qu'y font les fidèles sont omises. Certains prêtres, attribuant cette omission à une simple inadvertance de la part de l'éminent prélat, se sont hâtés d'y remédier en écrivant, à l'encre, l'incise, pour ne pas courir le risque de l'oublier. Dommage !

G. KHOURI-SARKIS.

PERICOPES BIBLIQUES DES EGLISES DE LANGUE SYRIAQUE

Introduction

De nombreux lecteurs ont manifesté le désir de trouver dans *L'Orient Syrien* un tableau indiquant les péricopes scripturaires telles qu'elles se répartissent sur tout le cours des cycles liturgiques de l'année ecclésiastique dans l'Eglise syrienne catholique d'Antioche. C'est très volontiers que nous nous rendons à ce désir, et les lecteurs trouveront ci-dessous le tableau qu'ils ont demandé, et auquel nous avons ajouté les péricopes des autres Eglises de langue syriaque.

Mais quelques brèves indications s'imposent, notamment sur les sources que nous avons utilisées pour préparer ce petit travail.

A. — Les péricopes indiquées par le sigle A sont celles que lit aujourd'hui l'Eglise syrienne d'Antioche. Elles ont été relevées de deux groupes de recueils :

1) les évangiles lus à ramšo et à şafro (vêpres et prière du matin) se trouvent indiqués dans les sept volumes in-folio du *Fanqîṭ*, ou office festival des Syriens d'Antioche.

Nous ne nous étendrons pas sur ce *Fanqît* : il a été longuement décrit dans l'article de Dom Puyade sur la composition interne de l'office divin syrien, article paru dans *L'Orient Syrien*, Vol. III (1958), fasc. 1, pages 25-62.

Le *Fanqît* ne contient pas, comme leçons scripturaires, que les péricopes évangéliques de ramšo et de şafro. Il comprend également, à certains jours de jeûne (jeûne quadragésimal, jeûne des Ninivites, etc...), des leçons de l'Ancien Testament et, pour les heures canoniales de la semaine sainte, des leçons des deux Testaments. Ainsi, toutes les leçons bibliques indiquées sous le sigle A, et appartenant aux heures canoniales, sont celles que prescrit le bréviaire festival, à l'exclusion de toutes autres :

2) en effet, les leçons lues à la messe sont celles qui sont prescrites : a) soit dans le « Ktôbo d-qeryôné mfaršé da-kruk̄yo šâtônôyo d-éwengéliûn qadîšo = *livre des leçons séparées du saint Evangile, pour le cycle annuel* », édition Raḥmâni, Charfet, 1912 ; b) soit dans le « Ktôbo d-égrôto d-Pawlôs šliḥo = *Livre des Epîtres de l'apôtre Paul* », édition Raḥmâni, Charfet 1925.

Nous pouvons faire confiance à l'éminent savant que fut Mgr Raḥmâni. Il n'a pas établi à la légère les divisions des épîtres et des évangiles lus à la messe ; il nous le dit lui-même dans la préface de son évangélaire : « Lorsque nous avons entrepris de satisfaire aux besoins de nos églises en éditant le livre des leçons évangéliques, nous avons commencé par rechercher les manuscrits authentiques des saints évangiles, conservés dans les différentes bibliothèques (Bet gazé) de livres anciens. Certains parmi ces livres ont été écrits au V^e et au VI^e siècles ; et, de ces manuscrits, les uns donnent les quatre évangiles séparés, écrits à la suite l'un de l'autre et précédés, en tête du manuscrit, d'un index des leçons pour le cycle de l'année... d'autres reproduisent séparément ces péricopes du cycle annuel : ils commencent par la dédicace de l'Eglise et continuent jusqu'à la fin du cycle...

« Nous avons fait en sorte que ce volume qui sort de notre imprimerie patriarcale soit conforme, dans la mesure du possible, aux manuscrits anciens que nous avons mentionnés. »

B. — Il semble que Mgr Raḥmāni n'ait pas attendu 1912 ou 1925 pour coordonner les leçons évangéliques ou apostoliques lues à la messe ; car, en 1904, la sixième année de son patriarcat, sortait de l'imprimerie de Charfet un petit opuscule de 95 pages, intitulé « Qudikôs d-qeryônê d-qûrôbo da-šlîho wd- éwéngéliûn aḵ ṭekso d-'idto qadišto d-Antiûḵiya d-Suryôyé = Codex des leçons de l'Oblation, de l'Apôtre et de l'évangile, selon le rit de la sainte Eglise syrienne d'Antioche ». Aucune préface, aucun nom d'auteur, aucun *imprimatur*, rien qui soit susceptible de nous donner une indication sur l'identité du compilateur ou sur l'autorité ecclésiastique qui couvrait son travail. On peut cependant penser, sans grande crainte de se tromper, que cet opuscule n'aurait pu sortir de l'imprimerie patriarcale s'il n'avait pas été fait sous l'égide du patriarche, quand ce ne serait pas par le patriarche lui-même.

Il ne nous a pas paru inutile de compulser ce codex et de noter les péricopes qu'il prescrit. Certaines divergences, rares il est vrai, existent entre le tableau qu'il donne et les ouvrages édités quelques années plus tard par Mgr Raḥmāni. N'est-ce pas là une indication que les leçons marquées dans l'épistolier ou l'évangélaire sont plus conformes aux usages anciens de l'Eglise syrienne : le savant patriarche aurait ainsi apporté des corrections au codex de 1904. Cet opuscule porte dans notre tableau le sigle B.

C. — Si l'uniformité n'a jamais été absolue en Syrie occidentale, on peut dire qu'elle l'a été encore moins en Mésopotamie, et particulièrement dans le diocèse métropolitain de Mossoul, le plus important des diocèses syriens,

et siège du maphrianat d'Orient, quand ce n'était pas du patriarcat. Mossoul a ses propres traditions qu'elle conserve jalousement. C'est ainsi que, pour ne parler que de ce qui a trait aux lectures bibliques, la fête de la Dédicace s'étale sur trois dimanches, au lieu de deux en Syrie occidentale. De ce fait, tous les événements bibliques qui ont préparé la naissance du Sauveur et qui sont commémorés au cours des dimanches entre la dédicace et la Nativité, et par conséquent les leçons qui les relatent, sont décalées d'un dimanche par rapport aux traditions de la Syrie occidentale. L'annonce faite à Zacharie tombera donc, à Mossoul, le 4^e dimanche de l'année liturgique, au lieu du 3^e ; l'annonciation de la sainte Vierge, le 5^e dimanche au lieu du 4^e, et ainsi de suite, le dernier dimanche avant Noël, celui de la généalogie de N.S. dans la tradition occidentale, étant supprimé dans celle de Mossoul.

Indépendamment de ces divergences, les manuscrits utilisés dans les différentes églises et couvents du diocèse de Mossoul sont loin de concorder entre eux sur les leçons à lire en une fête déterminée. Mgr Cyrille Behnam Benni, alors métropolite de Mossoul avant de devenir patriarche d'Antioche, entreprend de remédier à cet état de choses et édite, en 1876, un synaxaire comportant, entre autres choses, un calendrier et un tableau indiquant toutes les leçons à lire de l'Ancien ou du Nouveau Testaments, soit pendant les heures canoniales (les *Fanqît* n'étaient pas encore imprimés ; ils ne commenceront à l'être qu'une dizaine d'années plus tard, 1886 à 1896), soit pendant la messe.

Mgr Benni indique, d'une façon un peu trop générale, les sources dont il s'est inspiré : « les plus anciens calendriers » jacobites. Mais il ne les a pas utilisés tels quels. « Ils [les jacobites] y ont ajouté un nombre considérable de noms de leurs chefs qui ne peuvent prétendre à la sainteté ; et ils ont omis, soit de propos délibéré, soit par ignorance, les noms de plusieurs Pères et saints orthodoxes ». Le métropolite de Mossoul supprime donc

de son calendrier les noms des saints jacobites qui ne sont pas considérés comme tels par les Syriens catholiques, et introduit « les noms des saints les plus importants qui se sont illustrés dans l'Eglise catholique tout entière »¹.

Cette dernière phrase pourrait donner à entendre que le synaxaire de Mossoul a été mis à jour, en introduisant les saints de l'Eglise universelle qui ont vécu à toutes les époques. Il n'en est rien. Tous les saints occidentaux dont nous trouvons les noms dans ce calendrier et qui ne figuraient pas sur les calendriers consultés par Mgr Benni, ont vécu avant le concile de Chalcédoine ou à l'époque où il s'est tenu. Nous relèverons entre autres les noms des saintes Catherine, Cécile, Lucie ; Ambroise de Milan, Augustin, Flavian de Constantinople, le pape Léon, etc...

Par imitation de l'Eglise latine, Mgr Benni introduit une fête de sainte Anne et de saint Joachim le 9 décembre, alors que le calendrier syrien comportait déjà une commémoration de la mère de Marie le 26 juillet, et une autre d'Anne et de Joachim le 9 septembre, deux commémorations que le calendrier de Mossoul a conservées.

Détail intéressant : le livre de Mgr Benni comporte une fête de première classe de saint Jacques de Sarûg († 521), le 29 novembre, et une autre, également de première classe, des trois grands docteurs de l'Eglise syrienne, Mar Ephrem, Mar Ishâq et Mar Jacques (de Sarûg). Le calendrier de Mgr Rahmâni a supprimé le nom de ce dernier, mais tous les Syriens, catholiques ou non, continuent à le mentionner au diptyque des Docteurs, à chaque célébration d'une messe syrienne².

1. *Kalendâr as-sanat li' abrachiyat el-Mawsul as-suryâniyat*, introduction, p. 8 et 9 ; Mossoul, 1876

2. On n'a pas fini de discuter sur la confession religieuse de ce poète de l'Eglise syrienne, surnommé par elle « la flûte du Saint-Esprit et la harpe de l'Eglise orthodoxe ». Etait-il l'adversaire acharné du concile de Chalcédoine, comme le

Un chapitre, très court heureusement, du synaxaire de Mgr Benni nous fait rêver. L'éminent métropolite de Mossoul (1862-1893), le futur patriarche d'Antioche (1893-1897), n'hésite pas à introduire dans son diocèse, l'un des plus réfractaires aux traditions qui ne sont pas purement syriennes, des dévotions latines, des usages latins, dévotions et usages qui seront sanctionnés en 1888 par le synode de Charfet présidé par un latin, Mgr Ludovico Piavi, Délégué Apostolique, et dont tous les membres avaient été formés à Rome, au séminaire de la Propagande. Nous relevons entre autres innovations : « Le premier dimanche de chaque mois, après la prière de ramšo, on

démontrent ses lettres aux moines du couvent de Mar Bassus ? Etait-il, au contraire, de ceux qui étaient restés fidèles à la religion d'empire, comme semblent l'indiquer ses nombreuses homélies ? Il serait intéressant de savoir ce que pensait de lui l'auteur anonyme de la *Chronique de Seert*. Voici ce qu'il en dit : « Jacques de Sarûg, qui était orthodoxe, qui avait fait ses études avec bar Sauma dans l'Ecole d'Edesse, qui défendait la doctrine des Pères de Chalcédoine qui enseignaient deux natures dans le Christ, ayant vu que le roi soutenait et fortifiait la secte de Sévère et de ses partisans, s'écarta de sa croyance pour passer à celle des hérétiques et pour être rebelle à la vérité. Sévère et Philoxène l'ordonnèrent évêque de Batnan. Il écrivit beaucoup de discours poétiques touchant l'économie de Notre-Seigneur, dans lesquels il défend et la doctrine de Julien qui enseignait l'immortalité du corps de Notre-Seigneur, et celle de Sévère et de ses partisans, qui admettaient une seule nature dans le Christ et l'union des personnes : au sens grossier. Il envoya ses livres et ses discours en Syrie, où ils furent reçus par les Sévériens et par ceux qui confessaient deux natures dans le Christ. L'imposteur ! Il attribua la passion et la mort à l'essence divine. Il donna son nom aux Jacobites jusqu'à nos jours » (Mgr ADDAI SCHER, *Histoire Nestorienne, Chronique de Seert*, II^e partie (1), dans *Patrologia Orientalis*, T. VII, fasc. 2, p. 121 et 122). Reste à savoir quelle foi accorder à l'auteur nestorien de cette chronique. Il commet déjà une erreur en affirmant que les Jacobites tirent leur nom de Jacques de Sarûg, alors que c'est Jacques Baradée qui leur a donné le sien.

récitera une partie du rosaire et on donnera la bénédiction du S. Sacrement ». Un peu plus loin : « Le premier dimanche d'octobre, fête du saint rosaire, indulgence plénière ». Pour le mois de novembre nous lisons : « Premier novembre, fête de tous les saints dans le bourg de Qaraqôš ». Le synode de Charfet fera de cette fête une fête d'obligation pour toute l'Eglise syrienne catholique. Pour le mois de mai : « Tous les jours de ce mois, le soir, après la prière de ramšo, dévotion du mois de Marie ; chaque dimanche et fête, bénédiction du saint Sacrement », etc...

Le synaxaire de Mgr Benni reste cependant précieux à plus d'un titre, et principalement parce qu'il est actuellement le seul à notre connaissance, du moins chez les Syriens catholiques du Proche-Orient, qui indique, en plus des leçons néo-testamentaires de ramšo et de safro, et de la messe, les péricopes de l'Ancien Testament lues à la messe conventuelle.

D. — Il nous a paru intéressant de comparer les péricopes traditionnelles des Syriens d'Antioche, qu'elles soient de la Syrie occidentale ou de l'orientale, avec celles que lit aujourd'hui l'Eglise syro-malankare. Nous devons à l'obligeance de notre dévoué collaborateur, le R.P.E.R. Hambye, S.J. (auquel nous sommes heureux d'exprimer ici notre profonde gratitude), la liste des péricopes telle qu'elle a été établie par le regretté Mar Ivanios en 1938. Elle contient la leçon évangélique de ramšo et les trois leçons néo-testamentaires de la messe.

Quelles sont les sources auxquelles s'est référé Mar Ivanios ? Personne ne nous le dit. On peut supposer que le métropolitain syro-malankar a, comme Mgr Benni, pris pour base le calendrier jacobite en usage en Inde et a supprimé du sanctoral les noms des saints considérés comme tels par les seuls Jacobites.

J. — Mais si on se réfère aux péricopes dites par les

Jacobites de l'Inde, on est amené à changer d'idée. Grâce, encore une fois, à la grande obligeance du R.P. Hambye, S.J., nous avons pu obtenir une copie des divisions scripturaires telles qu'elles sont observées par les Jacobites de l'Inde, et elles ne correspondent pas toujours aux divisions des Syro-malankars. D'où vient cette différence entre deux Eglises qui, il y a encore 27 ans, n'en faisaient qu'une ? Nous n'avons pu le savoir, pas plus que nous n'avons pu savoir à quelles sources ont puisé les uns et les autres. Nous pensons cependant, mais cela n'est qu'une simple hypothèse, dont nous laissons aux personnes que cela intéresse le soin de confirmer ou d'infirmer, que les Jacobites de l'Inde ont conservé presque intactes les traditions reçues d'Orient quand, au milieu du XVII^e siècle, il se séparèrent de l'Eglise syro-malabare et optèrent de relever du patriarche syrien jacobite d'Antioche et de suivre sa liturgie. L'examen des missels dont ils se servent aujourd'hui encore nous les montre plus fidèles aux traditions décrites par les manuscrits des XV^e et XVI^e siècles, que leurs frères du Proche-Orient. Il est difficile d'en dire autant de la fraction devenue catholique. Elle subit en ce moment une sorte de crise de croissance, crise qu'ont connue, et dont ils ressentent encore les effets, les Maronites et les Syriens catholiques du patriarcat d'Antioche : une sorte d'engouement pour les usages latins. Les Syro-malankars n'ont pas encore trouvé complètement leur assiette. Ils déclarent vouloir rester scrupuleusement fidèles aux traditions de leurs Pères, mais ne se font pas faute d'introduire, dans ces traditions si vénérables, des corps étrangers importés d'Occident.

M. — Le sigle M se réfère aux péricopes lues, soit aux heures canoniales, soit à la messe, par les Maronites. La table en a été dressée par le patriarche Tayane (1796-1808) et elle est reproduite, avec beaucoup d'autres tables, à la fin du Codex arabe du Nouveau Testament, édité en 1878 par les soins de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth.

Nous ne connaissons pas les sources qu'a utilisées le patriarche maronite, mais nous remarquons une très grande similitude avec A, B et C dans les différentes commémoraisons qui jalonnent l'année liturgique syrienne et qui sont communes aux Syriens et aux Maronites, telles la dédicace, les dimanches de l'Avent, les deux dimanches qui précèdent le carême, etc... Par contre, presque rien de commun entre les péricopes syriennes et les leçons maronites des dimanches après Pâques, après la Pentecôte ou après l'Exaltation de la sainte Croix.

Nous ne pensons pas utile d'insister sur le fait que toutes les Eglises de langue syriaque se servent, pour les leçons bibliques, de la version dite P'siṭto. Il n'est pas rare cependant de voir les Jacobites se servir de la philoxénienne et surtout de l'héracléenne. Des notes viendront en leur temps attirer l'attention sur certaines leçons lues pendant la semaine sainte et qui sont tirées des évangiles harmonisés, sans que cela soit nécessairement le Diatesaron de Tatien.

N. — Il nous reste à parler des péricopes de l'Eglise chaldéenne. Nous avons beaucoup hésité à les introduire dans notre tableau ; d'abord parce que, contrairement aux autres, il est facile de les trouver dans l'excellent livre du P. Moussess « Les Livres Liturgiques de l'Eglise Chaldéenne » dont nous avons donné un compte rendu dans cette même revue³ ; mais surtout parce que les fêtes des Chaldéens concordent rarement avec celles des Syriens occidentaux, surtout quand il s'agit du *sanctoral*. Les fêtes dites *fixes* des Chaldéens ne le sont pas ; elles suivent les fêtes mobiles auxquelles elles sont rattachées, et se célèbrent presque exclusivement le vendredi. Elles sont donc mobiles. Malgré ces difficultés, nous avons tenu à

3. *L'Orient Syrien*, Vol. I, fasc. 4, p. 480, 1956. Le P. C. Moussess a bien voulu nous donner l'autorisation de puiser largement dans son livre. Qu'il en soit vivement remercié.

donner, dans notre tableau, une idée aussi complète que possible des divisions des Livres inspirés en péricopes liturgiques dans toutes les Eglises de langue syriaque. Nous y avons donc inclus les péricopes de l'Eglise chaldéenne. Le lecteur saura que si nous donnons, pour une fête déterminée, une date déterminée, cette date ne doit pas s'appliquer à l'Eglise chaldéenne, la péricope marquée étant celle de la fête ou de la commémoration, que cette fête ou cette commémoration tombent en un jour fixe du mois, ou à une date variable en correspondance avec les fêtes mobiles.

G. KHOURI-SARKIS.

La compilation d'un tel tableau est un labeur long et fastidieux. Le R.P. Louis Chidiac a bien voulu l'entreprendre, et il s'en est acquitté avec une conscience à laquelle nous rendons hommage. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

TABLEAU DES PERICOPES BIBLIQUES

Sigles

- A* = Ramšo et Šafro : Indications données par les Fanqît.
A = Messe : Indications données par l'Epistolier ou l'Evangélaire de l'Eglise syrienne catholique, édition de Mgr Raḥmâni.
B = Indications données par l'opuscule de Charfet, pour les Syriens catholiques.
C = Indications données par le synaxaire de Mossoul, édition de Mgr Benni (tradition de Mossoul pour les Syriens catholiques).
D = Lectionnaire de Mar Ivanios, pour les Syro-Malankars.
J = Lectionnaire des Jacobites de l'Inde, lieu et date inconnus.
M = Leçons selon la tradition des Syro-maronites.
N = Leçons selon la tradition des Syro-chaldéens.

PREMIÈRE PARTIE

*Cycle liturgique allant du dimanche de la dédicace
 jusqu'au premier dimanche du Carême
 et, pour les fêtes fixes,
 depuis le 1^{er} novembre jusqu'au 31 mars*

I. — Fêtes Mobiles

Dimanche de la Dédicace de l'Eglise

(Le dimanche le plus rapproché du 1^{er} novembre)

- Ramšo* : ACDM=Matt,16:13—20. * *J*=Matt,16:13—23.
Šafro : A=Jn,2:12—22 * *C*=Jn,21:15—20 * *J*=Jn,21:15—22 * *M*=Mat,16:13—20.
Messe :
AT 1° *C*=Ex,40:1—16 + 40:34—35 * *J*=Ex,33:5—11 *
N=Ex,40:17—fin.

2^o *C*=IRois,7:51—fin+8:1—11 * *J*=IRois,6:1—8 * *N*=Isaïe,6:1—13.

3^o *C*=Ez,43:27—fin+44:1—4. * *J*=Jér,31:10—14+31:22—26.

4^o *J*=Ez,9:9—11+5:18—22.

NT 1^o *CDJ*=Actes,7:44—53.

2^o *ABD*=Héb,8:1—12. * *C*=8sentier+9:1—10. * *J*=Héb,9:1—14. * *N*=ICor,12:28—fin+13:1—fin.

3^o *ABCMN*=Mat,16:13—20. * *DJ*=Mc,8:27—33.

Dimanche de la Rénovation de l'Eglise

(Ḥad b-šābo d-ḥudôt 'idto)

Ramšo : *AD*=Luc,9:18—25. * *C*=Mc,12:35—fin. * *J*=Lc,9:18—25+Mc,12:41—44. * *M*=Jn,3:22—fin.

Šafro : *A*=Jn,21:15—19. * *C*=Jn,10:21—39. * *J*=Jn,10:22—38. * *M*=Jn,3:22—fin.

Messe :

AT 1^o *C*=Ex,31:18—fin+32:1—6. * *J*=Ex,33:5—11. * *N*=39:32—fin+40:1—16.

2^o *A*=Jn,21:15—19. * *C*=Jn,10:21—39. * *J*=Jn,10:Rois,8:10—29.

3^o *C*=Prov,3:19—24. * *J*=Jérém,31:10—14+31:22—26.

4^o *J*=Ezéchiel,9:9—11+5:18—22.

NT 1^o *C*=Actes,2:22—36. * *DJ*=Actes,7:44—53.

2^o *ABDJ*=Héb,9:1—14. * *C*=Gal,2:11—16. * *N*=Héb,8:1—fin+9:1—10.

3^o *ABM*=Jn,10:22—42. * *C*=Mc,8:27—34. * *D*=Lc,19:46—48. * *N*=Mat,12:1—21. * *J*=Lc,19:47—48+20:1—8.

Annonciation de Zacharie

(Suboréh da-Zḡaryo)

Ramšo : *ACDJ*=Luc,1:1—17 * *M*=Luc,1:1—25.

Safro : *ACJ*=Luc,1:18—25 * *M*=Luc,1:1—25.

Messe :

AT 1^o *C*=Gen,15:1—18 * *J*=Gen,17:15—22 * *N*=Nombres,7:1—10+9:15—18.

2^o *C*=Prov,1:1—19 * *J*=Nom,8:13—20 * *N*=Isaïe,54:1—15.

3^o *C*=Isa,66:12—fin * *J*=IRois,1:9—17.

4^e *J*=Isa,41:8—16.

NT 1^e *C*=Actes,3:17—fin * *D*=II*Pierre*,1:1—15.

2^e *ADJ*=Rom,4:13—25 * *BC*=Rom,9:6—21 * *N*=Héb,9:5—15.

3^e *ABM*=Luc,1:1—25 * *C*=Luc,1:1—17+Jn,11:45—51 * *DJ*=Luc,11:45—51 * *N*=Jn,2:12—22.

Annonciation de la Mère de Dieu

(Suborôh d-Yoldat Alôho)

Ramšo : *ACJM*=Luc,1:26—38 * *D*=Mc,3:31—35.

Şafro : *A*=Luc,1:46—55 * *CM*=Luc,1:26—38 * *J*=Mc,3:31—35.

Messe :

AT 1^e *C*=Gen,3:1—19 * *J*=Deut,26:16—27+10.

2^e *C*=Isa,7:10—17 * *J*=Juges,13:2—14.

3^e *C*=Isa,8:1—4+9:1—3 * *J*=Zacharie,2:10—13+4:1—7+8:3.

4^e *J*=Isa,63:15—64.

NT 1^e *C*=IJn,3:2—12 * *DJ*=IJn,3:2—17.

2^e *ABD*=Gal,3:15—29 * *J*=Héb,6:13—fin+7:1—10.

3^e *ABCDJM*=Luc,1:26—38.

Visitation (Départ de Marie vers Elisabeth)

(Mizaltôh d-Maryam şéd Elişbâ')

Ramšo : *AC*=Lc,1:39—56 * *DJ*=Luc,10:38—42 * *M*=Luc,1:19—56.

Şafro : *AC*=Lc,1:39—56 * *J*=Lc,2:38—42 * *M*=Lc,1:19—56.

Messe :

AT 1^e *C*=Ex,19:1—13 * *J*=Gen,27:22—40.

2^e *C*=Isa,6:1—12 * *J*=Isa,6:1—11.

3^e *C*=Jér,11:1—8.

NT 1^e *C*=IJn,3:13—20 * *D*=IPier,1:1—15 * *J*=IPier,2:6—10.

2^e *A*=Héb,11:1—11 * *B*=Héb,2:14—fin * *C*=Gal,3:23—fin * *D*=Rom,1:1—5 * *J*=Rom,1:1—5+Gal,3:11—22.

3^e *ABCD*=Luc,1:39—56 * *J*=Luc,1:39—56 * *M*=Luc,1:39—45.

Nativité de saint Jean-Baptiste
(Mawlodéh d-Yuḥanôn)

Ramšo : AC=Lc,1:57—66 * D=Mat,11:7—15 * J=Lc,1:57—80 * M=Lc,1:19—56.

Safro : AC=Lc,1:67—80 * J=Mat,11:11—19 * M=Lc,1:19—56.

Messe :

AT 1^e C=Ex,24:entier * J=Gen,21:9—21.

2^e C=ISam,1:1—18 * J=Ex,2:1—10.

3^e C=Isa,40:1—8 * J=Ruth,4:13—22.

4^e J=Isa,62:1—12.

NT 1^e C=IPier,2:11—fin * D=IJn,4:1—10 * J=IJn,4:18—30.

2^e AB=Gal,4:19—27 * C=Gal,4:12—27 * DJ=Gal,4:18—30.

3^e A=Luc,1:56—70 * BDJ=Lc,1:57—80 * CM=Lc,1:57—66.

Vision de Joseph
(Gélyonéh d-Yawséf)

Ramšo : ACM=Mat,1:18—25 * DJ=Jn,6:30—46.

Safro : ACM=Mat,1:18—25 * J=Jn,6:30—46.

Messe :

AT 1^e C=Gen,9:18—fin * J=Gen,37:5—11.

2^e C=ISam,22:26—fin * J=Isa,45:18—25 + 46:1—2.

3^e C=Isa,56:1—7.

NT 1^e C=IPier,4:1—6 * DJ=IPier,2:1—10.

2^e A=Héb,6:9—20 * BC=Eph,1:1—14 * DJ=Gal,1:11—24.

3^e ABCDJM=Mat,1:18—25.

Dimanche avant Noël
(Ḥâd b-šâbo da-qdôm yaldo)

Ramšo : ADJM=Mat,1:1—17.

Safro : AM=Mat,1:1—17 * J=Luc,3:23—38.

Messe :

AT 1^e J=Gen,46:8—27.

2^e J=IRois,9:3—7.

3^e *J*=Isa,7:14—15+11:1—9.

NT 1^e *DJ*=Actes,3:20—26.

2^e *A*=Philip,2:5—12 * *B*=Gal,1:1—10 * *DJ*=Rom,4:13—21.

3^e *ABJM*=Mat,1:1—17 * *D*=Luc,3:23—38.

Dimanche après Noël

(Ĥad b-šâbo d-botâr yaldo)

Ramšo : *AC*=Lc,2:39—52 * *D*=Jn,1:9—14 * *J*=Lc,2:40—52.

Safro : *A*=Lc,2:1—20 * *C*=Jn,1:1—17 * *J*=Mc,6:1—6.

Messe :

AT 1^e *C*=Gen,25:21—fin * *J*=Gen,21:8—13+24:2—7 * *N*=Gen,21:1—21.

2^e *C*=Eclq,7:1—28 * *J*=Jug,13:24—fin+14:1—4 * *N*=Sam,1:19—28.

3^e *C*=Isa,11:1—9 * *J*=Zach,8:3—11.

NT 1^e *C*=Actes,8:14—24 * *DJ*=IPier,5:5—11.

2^e *A*=Philip,1:1—11 * *BC*=Rom,1:1—12 * *DJ*=Héb,3:1—6 * *N*=Gal,4:18—fin+5:1.

3^e *ABCJ*=Lc,2:39—52 * *D*=Lc,2:40—41 * *M*=Lc,2:42—52 * *N*=Mat,2:1—23.

Dimanche avant l'Épiphanie

(Ĥad b-šâbo da-qdôm denho)

Ramšo : *A*=Luc,3:1—9 * *C*=Mat,3:1—12 * *D*=Luc,2:42—52 * *J*=Jn,1:43—51.

Safro : *A*=Luc,3:1—9 * *C*=Luc,3:1—17 * *J*=Jn,1:35—42.

Messe :

AT 1^e *C*=Deutér,31:7—13 * *J*=Gen,37:1—4 * *N*=Ex,15:11—21.

2^e *C*=Ps,42:entier * *J*=Sam,2:18—21.

3^e *C*=Michée,7:14—fin * *J*=Ps,45:1—17 * *N*=Michée,6:1—5.

NT 1^e *C*=IJn,2:7—11 * *DJ*=IJn,3:21—24 * *N*=Actes,1:1—14.

2^e *A*=ICor,10:1—13 * *C*=Eph,3:1—12 * *DJ*=Héb,11:23—31 * *N*=Rom,16:1—27.

3^e *A*=Luc,3:1—9 * *C*=Mat,3:1—12 * *DJ*=Mat,2:19—23 * *N*=Luc,1:25—55.

Premier dimanche après l'Epiphanie

Ramšo : A=Luc,3:1—38 * C=Luc,3:21—fin * D=Mc,1:14—20 * J=Mc,1:14—34 * M=Jn,1:18—28.

Safro : ACJM=Jn,1:18—28.

Messe :

AT 1^e C=Ex,13:17—fin + 14:1—4 * J=Gen,25:19—34 * N=Ex,3:1—15.

2^e C=Eclq,7:29—fin * J=Gen,30:36—fin + 31:1—2 * N=Isa,44:21—fin + 45:1—4.

3^e C=Isa,1:16—20 * J=II Rois,3:13 + 20:25.

4^e J=II Rois,5:8—15.

5^e J=Isa,49:7—13.

NT 1^e C=IJn,5:13—fin * DJ=Actes,2:37—47.

2^e AB=Tite,2:11—15 + 3:1—15 * C=Tite,3:8—fin * DJ=Eph,1:3—14 * N=II Tim,3:1—15.

3^e AM=Jn,1:29—41 * B=Mat,11:2—19 * C=Jn,1:29—34 * DJ=Mat,4:12—22 * N=Luc,4:14—30.

Deuxième dimanche après l'Epiphanie

Ramšo : AC=Mat,4:12—22 * D=Jn,1:16—34 * J=Jn,1:26—34 * M=Lc,3:23—fin.

Safro : ACJ=Jn,1:35—42 * M=Luc,3:23—fin.

Messe :

AT 1^e C=Ex,14:5—14 * J=Lév,22:26—33 * N=Nombres,10:29—fin + 11:1—10.

2^e C=Josué,3:9—fin * J=Prov,8:22—fin + 9:1—9 * N=Isa,45:11—17.

3^e C=Isa,41:14—20 * J=Michée,4:15—fin + 5:1—8.

4^e J=Isa,51:1—8.

NT 1^e C=IJn,1:entier * DJ=IPier,3:7—15.

2^e AB=ITim,3:1—16 * C=ITim,3:14—16 + 4:1—8 * D=Héb,1:1—14 * J=Héb,1:1—fin + 2:1—4 * N=Héb,3:1—fin + 4:1—7.

3^e ABCDJ=Jn,1:43—51 * M=Jn,8:12—27 * N=Jn,1:1—28.

Troisième dimanche après l'Epiphanie

Ramšo : ACJ=Jn,3:22—36 + 4:1—3 * D=Jn,3:22—30 * M=Jn,1:43—fin.

Safro : A=Jn,5:34—47 * CJ=Jn,5:30—47 * M=Jn,1:43—fin.

Messe :

- AT* 1^e *C*=Ex,20:1—17 * *J*=Joël,2:21—fin+3:1—8 * *N*=Nomb,11:11—20.
- 2^e *C*=Josué,7:10—25 * *J*=Jéré,31:1—12 * *N*=Isa,45:18—fin+46:1—4.
- 3^e *C*=Jéré,47:2—fin.
- NT* 1^e *CDJ*=IPier,2:1—10.
- 2^e *ABC*=IICor,4:1—6 * *D*=ICor,3:16—23 * *J*=ICor,3:16—fin+4:1—5 * *N*=Héb,3:14—19.
- 3^e *ABM*=Jn,5:30—47 * *CDJ*=Jn,3:1—12 * *N*=Jn,1:29—42.

Quatrième dimanche après l'Epiphanie

- Ramšo :* *AC*=Luc,7:29—35 * *DJ*=Luc,7:18—35 * *M*=Mc,10:17—27.
- Safro :* *A*=Mc,12:28—34 * *C*=Mat,11:1—15 * *J*=Mc,12:28—37 * *M*=Mc,10:17—27.

Messe :

- AT* 1^e *C*=Ex,16:12—20 * *J*=Deut,18:9—16 * *N*=Nomb,11:23—35.
- 2^e *C*=Jéré,50:20—27 * *J*=ISam,16:1—13 * *N*=Isa,46:5—13.
- 3^e *C*=Isa,43:11—21.
- NT* 1^e *C*=Actes,20:36—fin+21:1—6 * *D*=IJn,4:11—20 * *J*=IJn,4:11—20+5:10—12.
- 2^e *ABC*=IICor,1:8—22 * *DJ*=ICor,4:6—16 * *N*=Héb,7:18—28.
- 3^e *AB*=Luc,14:12—15 * *C*=Mc,12:28—34 * *DJ*=Mc,6:1—6 * *M*=Jn,6:1—15 * *N*=Jn,1:43—fin+2:1—11.

Cinquième dimanche après l'Epiphanie

- Ramšo :* *ADJ*=Mat,11:1—15 * *C*=Mc,6:1—6 * *M*=Luc,20:39—fin.
- Safro :* *ACJ*=Luc,5:1—11 * *M*=Luc,20:39—fin.

Messe :

- AT* 1^e *C*=Josué,24:26—31 * *J*=Gen,9:12—17 * *N*=Deut,18:9—22.
- 2^e *C*=II Rois,4:8—17 * *J*=Josué,4:4—9 * *N*=Isa,48:12—20.
- 3^e *C*=Eclq,49:1—12 * *J*=Ps,29:1—11.

- NT* 1^e *C*=Actes,17:22—31 * *DJ*=Actes,9:12—21.
 2^e *AB*=ICor,16:1—12 * *C*=ITim,5:17—23 * *DJ*=II
 Cor,4:1—6 * *N*=Héb,6:9—fin + 7:1—3.
 3^e *AB*=Jn,6:39—52 * *CJ*=Mc,1:12—20 * *D*=Mc,1:
 12—15 * *M*=Mat,13:24—30 * *N*=Jn,3:1—21.

Sixième dimanche après l'Epiphanie

Ramšo : *A*=Mc,6:7—13.

Safro : *A*=Jean,3:1—12.

Messe :

- AT* 1^e *N*=Deut,24:9—22.
 2^e *N*=Isaïe,63:7—16.
NT 2^e *AB*=IICor,8:9—24 * *N*=Héb,8:1—20 + 9:1—10.
 3^e *AB*=Mc,6:1—6 * *N*=Jn,3:22—fin + 4:1—3.

Lundi du jeûne de Ninive

(Lundi de la Septuagésime)

Ramšo : *A*=Luc,11:29—32 * *DJ*=Mat,12:31—41.

Safro : *A*=Luc,4:24—32 * *J*=Nomb,5:5—11; Jonas,3:6—
 fin + 4:1—4; Jonas,1:1—fin + 2:1; Isaïe,19:17—22;
 Actes,7:37—43; Colos,1:3—13; Mat,7:1—12.

Messe :

- AT* 1^e *C*=Gen,18:20—33.
 2^e *C*=Josué7,1—9.
 3^e *C*=Soph,2:8—fin + 3:1—5.
NT 1^e *C*=IPier,3:1—12 * *D*=Actes,7:37—43.
 2^e *A*=Eph,4:29—32 + 5:1—5 * *BC*=Héb,12:3—11 *
D=Col,1:3—13.
 3^e *ABC*=Mat,12:31—41 * *D*=Mat,6:20—31.

Mardi du jeûne de Ninive

Ramšo : *A*=Gen,18:20—33; Jonas,1:1—16; IPier,3:1—12;
 Mat, 12:31—41 * *CDJ*=Luc,4:24—32.

Safro : *A*=Luc,11:5—13 * *J*=Michée,1:1—16; Jonas,4:5
 —11; Nahum,1:1—14; Isa,57:13—19; Actes,8:9—
 25; Romains,15:14—25; Mat,24:36—46.

Messe :

- AT* 1^e *C*=Gen,19:1—7 + 19:12—14.
 2^e *C*=Nahum,1:1—8.
 3^e *C*=Isaïe,13:1—fin.

- NT* 1° *C*=IPierre,4:7—fin * *D*=Actes,8:9—25.
 2° *A*=Romains,3:9—24 * *BC*=Rom,13:1—10 * *D*=Rom,15:14—25.
 3° *ABC*=Luc,11:5—13+11:29—32 * *D*=Mat,24:36—46.

Mercredi du jeûne de Ninive

Ramšo : *A*=Genèse,19:1—14; Jonas,2:1—10; IPier,4:7—19
 * *C*=Luc,12:54—59+13:1—9 * *DJ*=Luc,11:5—13.

Safro : *A*=Luc,17:20—37 * *J*=Sophon,1:11—24; Soph,2:11—fin+3:1—5; Jonas,2:2—fin+3:1—5; Isa,41:17—26; Jacques,1:13—27; Rom,15:24—33; Luc,11:27—36.

Messe :

AT 1° *C*=Genèse,19:18—28.

2° *C*=Juges,10:6—16.

3° *C*=Nahum,3:4—fin.

NT 1° *C*=Actes,18:23—fin * *DJ*=II Pier,2:1—8.

2° *A*=IITim,2:1—15 * *BC*=ITim,2:1—15 * *DJ*=I Thes,5:12—24.

3° *ABC*=Luc,17:20—37 * *DJ*=Mat,12:38—50.

Le jeudi qui suit le jeûne de Ninive

Ramšo : *A*=Gen,19:18—28; Jon,4:1—11; Actes,18:24—28; Luc,15:1—10 * *D*=Mat,5:17—32.

Safro : *A*=Luc,16:19—31.

Messe :

AT 1° *C*=Tout le livre de Jonas * *J*=Gen.,18:23—33.

2° *J*=Josué,7:6—13.

3° *J*=Jonas,1:1—4+1:11.

NT 1° *DJ*=Jacq.,4:7—17.

2° *A*=IICor.,4:16—18+5:1—10 * *D*=Ephes,5:3—11
 * *BC*=IICor.,7:4—13 * *J*=Ephés.,5:3—11.

3° *ABC*=Luc,15:1—10 * *D*=Luc,12:54—59 * *J*=Luc,12:54—59+13:1—9.

Vendredi des prêtres défunts

Ramšo : *AC*=Mat.,25:13—30.

Safro : *AC*=Luc,19:11—27.

Messe :

AT 1° *C*=Exode,28:1—2+28:31—41.

- 2^e C=Lévit.,8:5—12+9:22—fin.
 3^e C=Zach.,7:1—12.
 NT 1^e C=Jacq.,5:13—fin.
 2^e AB=Hébr.,13:9—fin(ouIICor.,5:1—10) * C=ITim.,3:1—13.
 3^e AB=Luc,12:42—48+Mat.,24:42—51 * C=Mat.,24:42—51.

Dimanche des prêtres défunts

- Ramšo : AC=Mat.,22:1—14 * DJ=Mat.,25:13—30 * M=Luc,19:11—27.
 Safro : A=Mat.,22:1—14 * C=Mat.,20:1—16 * J=Luc.,19:17—27 * M=Mat.,25:11—30.

Messe :

- AT 1^e C=IISamuel,1:17—27 * J=Nombres,20:23—29.
 2^e C=Job,14:1—12 * J=Deut.,34:1—8.
 3^e C=Daniel,9:1—11 * J=Job,14:7—22; Josué,24:28—33; Sag.,4:7—16; Isaïe,65:13—20.
 NT 1^e C=IPierre,2:13—25 * DJ=Actes,20:26—38.
 2^e A=Héb,13:9—24(ouIICor.,5:1—10) * B=IICor.,5:1—10 * C=Héb,13:16—24 * D=IThes4:13—18 * J=IThess.,4:13—18+5:1—11.
 3^e AB=Mat,25:14—30 * C=Mat,22:1—14 * DJ=Mat,24:42—51 * M=Luc,12:42—46.

Vendredi des prêtres étrangers
 ('rubto d'anidé aḡsnôyé)

- Ramšo : AC=Mat,25:31—46.
 Safro : AC=Luc,20:27—40.
 Messe :

- AT 1^e C=Deut,34:1—12.
 2^e C=IISam,12:15—24.
 3^e C=IRois,2:1—4+2:10—11.
 4^e C=Ezéchiel,37:1—14.
 NT 1^e C=Actes,20:7—12.
 2^e AB=ICor,15:34—49 * C=IThess,4:13—18+5:1—11.
 3^e ABC=Mat,25:31—46.

Dimanche des fidèles défunts

- Ramšo : AC=Luc,20:9—26 * DJ=Mat,25:31—46 * M=Mat,24:36—44.

Safro : AC=Luc,14:12—14 * J=Jn,5:19—29 * M=Mat,24:36—44.

Messe :

AT 1^e C=II Rois,5:1—5+5:7—10+5:14 * J=Ez,37:1—14 * N=Ex,15:22—26.

2^e C=Job,16:16—22+17:1—15 * J=Isa,38:10—20 * N=Isa,44:23—fin+45:1—3.

3^e C=Isa,38:9—20.

NT 1^e C=IJn,3:13—20 * D=Jacq,4:11—17 * J=Jacq,4:6—fin+5:1—6.

2^e ABC=ICor,15:50—58 (ou IThes,4:13—18+5:1—11) * DJ=ICor,15:20—28 * N=Ephés,1:15—fin+2:1—7.

3^e ABDJ=Luc,12:32—48 * C=Mat,23:1—12 * M=Lc,16:19—fin * N=Mc,1:1—11.

Vendredi des fidèles défunts

Ramšo : AC=Jn,5:19—29.

Safro : AC=Luc,12:32—40.

Messe :

AT 1^e C=Deute,34:1—12 * N=Eclq,44:23—fin+45:1—6.

2^e C=IISam,12:15—24.

3^e C=IRois,2:1—4+2:10—11.

4^e CN=Ez,37:1—14.

NT 1^e C=Actes,20:7—12.

2^e A=ICor,15:50—58(ou IThess,4:13—18+5:1—11) * BC=IThess,4:13—18+5:1—11 * N=ICor,15:34—57.

3^e AB=Mc,12:18—27+Luc,12:41—48 * C=Luc,12:41—48 * N=Mat,25:31—46.

II. — Fêtes fixes

TOUSSAINT : ABDM = 1^{er} Novembre.

Ramšo : A=Mat.,5:13—19 * D=Jean,15:12—16 * M=Luc,22:24—30.

Safro : A=Jean,15:17—21+16:1—3 * M=Luc,22:24—30.

Messe :

NT 1^e D=Act.,6:1—12.

2^e AB=Rom.,5:12—21 * D=Hébr.,10:32—39.

3^e *AM*=Mat.,5:1—12 * *B*=Jean,15:12—22 * *D*=
Marc,10:28—31.

PRESENTATION DE LA MERE DE DIEU : ABCM =
21 Novembre.

Ramšo : *A*=Luc,1:46—55 * *C*=Luc,2:22—35.

Safro : *A*=Luc,11:27—32 * *C*=Luc,2:36—41.

Messe :

AT 1^e *C*=Ex.,13:1—3 + 13:11—12.

2^e *C*=Lév.,12:1—4 + 12:6—7.

3^e *C*=ISam.,1:24—28 + 2:26.

4^a *C*=Isa.,42:1—7.

NT 1^e *C*=Act.,16:25—34.

2^e *AB*=Hébr.,9:1—12 * *C*=Rom.,9:30—33 + 10:1—4.

3^e *AB*=Luc,8:16—21 * *C*=Luc,2:22—35 * *M*=Luc,
11:27—32.

SAINT JACQUES DE SAROUG : *C* = 29 Novembre.

Messe :

NT 1^e *C*=IICor.,6:1—10.

2^e *C*=Jean,7:28—39.

IMMACULÉE CONCEPTION : ABCDMN = 8 Décembre.

Ramšo : *A*=Luc,1:46—55 * *C*=Mat., 1:1—17 * *D*=Luc,8:
16—21.

Safro : *A*=Luc,1:46—55 * *C*=Mat.,1:1—17.

Messe :

AT 1^e *C*=Ex.,3:6—15 * *N*=Ecclq.,24:1—46.

2^e *C*=Est.,2:15—18 * *N*=Sag.,7:21—fin + 8:1—10.

3^e *C*=Jud.,13:4—10 + 15:9—11.

NT 1^e *C*=Apoc.,12:1—18 * *D*=IJean,3:2—16.

2^e *ABC*=Rom.,5:12—16 * *D*=Hébr.,2:14—18 * *N*=
Hébr.,1:1—13 + 2:16—18.

3^a *AB*=Luc,1:46—55 * *C*=Mat.,1:1—17 * *D*=Luc,
11:27—28 * *M*=Luc,11:27—32 * *N*=Mat.,1:1—17
+ Luc,1:46—55.

VIGILE DE NOEL : ABCM = 24 Décembre.

Ramšo : *AC*=Mat.,1:1—17.

Safro : *AC*=Mat.,1:1—17.

Messe :

- AT* 1^e *C* = Gen., 17:1—7.
 2^e *C* = Gen., 49:8—12.
 3^e *C* = Deut., 18:15—19 ; Job, 19:23—27 ; Isaïe, 9:6—7 ; Mich., 5:2—4.
NT 1^e *C* = IJean, 1:1—5.
 2^e *B* = Ephés., 5:6—16 * *C* = Hébr., 1:1—14.
 3^e *ABC* = Mat., 1:1—17 * *M* = Mat., 24:23—28.

NOEL : (Messe du soir) *ABC* = 24 Décembre.

- AT* 1^e *C* = Gen., 5:1—24.
 2^e *C* = Dan., 10:5—19.
 3^e *C* = Isaïe, 59:20—21 + 60:1—13.
NT 1^e *C* = IJean, 3:21—24 + 4:1—10.
 2^e *AB* = Gal., 4:1—18 * *C* = Gal., 1:1—10.
 3^e *AB* = Mat., 1:18—25 * *C* = Luc, 2:1—20.

NOEL : *ABCDJMN* = 25 Décembre.

Ramšo : *ACDJM* = Jean, 1:1—17.

Safro : *AC* = Mat., 2:1—12 * *J* = Luc, 2:15—20 * *M* = Jean, 1:1—17.

Messe :

- AT* 1^e *C* = Gen., 17:1—7 * *J* = Gen., 21:1—8 * *N* = Isaïe, 7:10—16 + 9:1—3 + 9:6—7.
 2^e *C* = Gen., 49:8—12 * *J* = Job, 19:21—29 + 20:1—3 * *N* = Mich., 4:1—3 + 5:2—5 + 5:8—9.
 3^e *C* = Deut., 18:15—19 * *J* = Jos., 24:21—26.
 4^e *C* = Job, 19:23—27 * *J* = II Rois, 4:8—17.
 5^e *C* = Isa., 9:6—7 * *J* = ISam., 1:19—23.
 6^e *C* = Mich., 5:2—4 * *J* = Mich., 5:1—8 ; Sag., 8:19—21 + 9:1—3 ; Zach., 2:10—17 + 3:1—10 ; Jér., 23:5—8 ; Dan., 2:31—47 ; Ez., 7:15—27 ; Isaïe, 9:1—7.
NT 1^e *C* = IJean, 1:1—5 * *D* = IJean, 1:1—6 * *J* = IJean, 1:2—6.
 2^e *ABC* = Hébr., 1:1—14 * *D* = Gal., 3:23—26 * *J* = Gal., 3:23—26 + 3:29 + 4:1—7 + Ephés., 3:20—21 * *N* = Gal., 3:15—29 + 4:1—6.
 3^e *ABC* = Jean, 1:1—17 * *DJ* = Mat., 2:1—12 * *M* = Luc, 2:1—20 * *N* = Luc, 2:1—25.

*CONGRATULATION DE LA MERE DE DIEU : ABCD**JM* = 26 Décembre. — *N* = 2^e vendredi après Noël.*Ramšo* : *AC* = Luc, 2:15—20 + 2:52 * *DJ* = Luc, 2:15—20 * *M* = Mat., 2:1—12.*Safro* : *A* = Luc, 1:46—55 * *C* = Luc, 11:27—32 * *J* = Luc, 11:23—28.*Messe* :*AT* 1^e *C* = Gen., 17:15—19 * *J* = Ex., 3:1—10 * *N* = Ex., 15:11—12 + Mich., 6:1—5 + Jér., 31:13—17.2^e *C* = Ex., 3:2—8 * *J* = ISam., 4:4—8.3^e *C* = Juges, 6:36—38 * *J* = Ez., 44:1—12.4^e *C* = IRois, 8:2—5 * *J* = Isaïe, 8:1—10.5^e *C* = Ez., 44:2—4.*NT* 1^e *C* = Act., 7:44—53 * *DJ* = Act., 7:30—43 * *N* = Act., 1:1—14.2^e *ABC* = Hébr., 2:14—18 + 3:1—6 * *DJ* = Rom., 1:1—12 * *N* = Rom., 16:1—27.3^e *AB* = Luc, 2:15—20 * *C* = Luc, 2:15—20 + 2:52 * *DJ* = Luc, 8:16—21 * *M* = Luc, 1:46—55 * *N* = Luc, 1:25—55 + Mat., 1:1—16 + 1:18—25.*LES SAINTS INNOCENTS : ABCDJN* = 27 Décembre.— *M* = 29 Décembre.*Ramšo* : *ABCJM* = Mat., 2:13—18 * *D* = Marc, 6:1—6.*Safro* : *AC* = Mat., 2:19—23 * *J* = Marc, 6:1—6 * *M* = Mat., 2:13—18.*Messe* :*AT* 1^e *C* = Ex., 2:11—14 * *J* = Ex., 1:1—22 * *N* = Dan., 3:25—45.2^e *C* = Jér., 31:15—20 * *J* = Jér., 31:15—26.3^e *C* = Osée, 11:1—4 * *J* = Ez., 5:5—17 ; Isaïe, 60:8—14.*NT* 1^e *C* = Act., 7:20—29 * *DJ* = Act., 7:11—19 * *N* = Act., 6:8—15 + 7:1—10.2^e *ABC* = Hébr., 11:23—31 * *DJ* = Rom., 15:1—13 * *N* = Hébr., 11:3—10 + 11:32—40 + 12:1—2.3^e *A* = Mat., 2:13—23 * *BCDJMN* = Mat., 2:13—18.*LA CIRCONCISION : ABCDJN* = 1^{er} Janvier.*Ramšo* : *ACDJ* = Jean, 10:1—16 * *M* = Luc, 4:14—21.

Safro : AC=Jean,7:37—44 * J=Luc,2:21+4:14—30 *
M=Luc,4:14—21.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,17:9—13 * J=Gen.,7:2—10 * N=Gen.,
13:1—27.

2^e C=Sag.,7:21—30+8:1—4 * J=Deut.,10:12—22+
11:1 * N=Isaïe,42:18—25+43:1—13.

3^e C=Isaïe,65:8—14 * J=ISam.,14:25—31 ; Isaïe,
40:25—31.

AT 1^e C=Act.,20:17—18+20:25—35 * DJ=Act.,7:2—10.

2^e A=Gal.,5:1—12 * BC=Gal.,4:28—31+5:1—12 *
D=Rom.,2:25—29 * J=Rom.,2:28—29+3:1—8
* N=Gal.,5:1—6+Philip.,2:5—11.

3^e ABC=Luc.,2:21+4:14—22 * D=Luc.,2:15—21 *
J=Jean,15:8—19 * N=Mat.,1:18—25+Luc,2:21.

LA VIGILE DE L'EPIPHANIE : C = 5 Janvier.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,26:22—25.

2^e C=Isaïe,61:6—11.

NT 1^e C=Act.,15:13—18.

2^e C=ICor.,10:1—13.

3^e C=Luc.,3:1—9.

EPIPHANIE : ABCDJMN = 6 Janvier.

Ramšo : ACDJM=Marc,1:1—11.

Lilyo : (pour la bénédiction des eaux).

AT 1^e C=Gen.,29:1—14 * J=Nombres,20:1—11.

2^e C=Isaïe,61:1—5 * J=II Rois,2:19—25.

3^e J=Isaïe,12:1—6.

NT 1^e C=Act.,10:44—48 * J=Act.,8:35—40.

2^e C=Colos.,2:8—12 * J=Hébr.,10:15—25.

3^e C=Jean,4:4—30 * J=Jean,4:4—42.

Safro : ACJ=Mat.,3:1—17 * M=Mat.,1:1—18.

Messe :

AT 1^e C=Ex.,14:21—31 * J=Gen.,24:1—28 * N=
Nombres,24:2—9+24:15—25.

2^e C=Isaïe,35:1—10 * J=Nombres,24:2—7+24:15
—19 * N=Isaïe,4:2—5+11:1—5+12:4—6.

3^e J=Nombres,20:1—11 ; Josué,4:15—24+4:1—7 ;

II Rois, 23:13—17 ; Juges, 15:10—20 ; II Rois, 2:19—25 + 3:13—19 ; Zach., 6:9—15 ; Dan., 12:5—9 ; Jér., 17:5—13 ; Ez., 47:1—9 ; Isaïe, 12:1—6.

- NT* 1^e *C* = I Jean, 5:1—6 * *DJ* = Act., 8:26—40.
 2^e *ACJN* = Tite, 2:11—15 + 3:1—7 * *B* = Hébr., 10:15—25 * *D* = Tite, 2:11—14.
 3^e *ABCJM* = Luc, 3:15—22 * *D* = Mat., 3:13—17 * *N* = Mat., 3:1—17.

CONGRATULATION DE JEAN-BAPTISTE : ABCDM
 = 7 Janvier. — *N* = 1^{er} vendredi après l'Epiphanie.

Ramšo : *AC* = Luc, 3:1—14 * *D* = Luc, 3:8—20 * *M* = Mat., 11:1—15.

Safro : *AC* = Luc, 7:19—28.

Messe :

- AT* 1^e *C* = Ex., 2:15—25 * *N* = Isaïe, 35:3—10 + 40:1—8.
 2^e *C* = II Rois, 1:2—8.
 3^e *C* = Isaïe, 49:1—4.
 4^e *C* = Malach., 3:1—4.
NT 1^e *C* = Act., 8:26—38 * *D* = Act., 26:1—10 * *N* = Act., 13:12—33.
 2^e *AB* = Rom., 8:28—34 + 9:1—5 * *C* = Rom., 8:28—34 * *D* = Eph., 3:1—12 * *N* = Eph., 2:19—22 + 3:1—21.
 3^e *ABC* = Mat., 11:1—15 * *D* = Mat., 14:1—6 * *M* = Luc, 7:10—30 * *N* = Marc, 6:1—18.

ETIENNE, ARCHIDIACRE ET PREMIER MARTYR : ABCDJ
 = 8 Janvier. — *M* = 27 Décembre. — *N* = 4^e vendredi après l'Epiphanie.

Ramšo : *ACDJ* = Marc, 12:1—12.

Safro : *ACJ* = Jean, 8:34—59.

Messe :

- AT* 1^e *C* = Ex., 17:1—7 * *J* = Deut., 34:7—12 * *N* = I Rois, 21:1—21.
 2^e *C* = Michée, 6:1—5 + 6:13—16 * *J* = Baruc, 50:1—12.
 3^e *C* = Isaïe, 45:11—14 * *J* = II Paralip., 24:20—25 ; Isaïe, 37:8—10.
NT 1^e *C* = Act., 6:8—15 + 7:54—60 * *D* = Act., 7:54—59 * *J* = Act., 7:54—60 + 8:1—2 * *N* = Act., 6:8—15 + 7:51—60 + 8:1—2.

2^e AB=Gal.,1:11—24 * C=II Cor.,11:1—9 * D=I Cor.,1:10—17 * J=I Cor.,1:10—17+16:15—24 * N=II Cor.,3:18+4:1—18.

3^e ABM=Mat.,23:29—39 * CDJ=Mat.,23:34—39 * N=Mat.,11:20—30+23:29—39.

NOTRE-DAME DES SEMENCES : ABC = 15 Janvier.
— N = 15 Mai.

Ramšo : A=Luc,11:27—32 * C=Luc,11:21—28.

Safro : A=Mat.,12:38—50 * C=Marc.,12:38—fin.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,28:10—19 * N=Ex.,15:11—21.

2^e C=Eclq.,24:9—20.

3^e C=Ez.,10:18—fin ; Dan.,2:26—27+2:31—35.

NT 1^e AC=Act.,17:10—17 * N=Act.,1:1—8.

2^e AB=Hébr.,7:1—17 * C=Hébr.,7:11—17 * N=Rom.,16:1—27.

3^e AB=Marc,4:1—20 * C=Luc.,1:46—55+Jean,19:25—27 * N=Jean,2:12+Mat.,13:53—57+12:46—50+Luc,11:27—28.

ENTRÉE DE NOTRE-SEIGNEUR AU TEMPLE : ABC
DJMN = 2 Février.

Ramšo : ACDJ=Luc,2:22—35.

Safro : AC=Luc,2:36—41 * J=Luc,2:22—35.

Messe :

AT 1^e C=Ex.,13:1—3+13:11—12 * J=Lévit.,12:1—8+22:17—23 * N=Lévit.,12:1—8.

2^e C=Lévit.,12:1—4+12:6—7 * J=II Sam.,5:1—6+5:17—21 * N=Isaïe:42:1—7.

3^e C=ISam.,1:24—28+2:26 * J=Isaïe,10:33—34+11:1—10.

4^e C=Isaïe,42:1—7.

NT 1^e C=Act.,16:25—34 * DJ=Act.,24:10—23.

2^e ABCN=Rom.,9:30—33+10:1—4 * DJ=Eph.,3:13—21.

3^e ABCM=Luc,2:22—35 * DJ=Luc,2:36—40 * N=Luc,2:22—38.

LES QUARANTE MARTYRS DE SEBASTE : ABCMN
= 9 Mars.

Ramšo : AC=Luc,12:1—12 * M=Luc,12:1—5.

Safro : A=Mat.,10:16—23 * C=Mat.,10:16—32 * M=Luc,12:1—5.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,4:8—15 * N=Dan.,3:25—45.

2^e C=IIChron.,24:15—22.

3^e C=Jérémie,26:8—15.

NT 1^e C=Act.,12:1—7 * N=Act.,6:8—15+7:1—10.

2^e A=IICor.,4:7—15 * B=IICor.,4:7—18+5:1—10
* C=IICor.,4:16—18+5:1—10 * N=Hébr.,11:3
—10+11:32—40+12:1—2.

3^e A=Mat.,10:24—33 * BN=Mat.,10:16—33 * C=Luc,6:17—23 * M=Luc,6:20—23.

SAINT JOSEPH : ABCDMN = 19 Mars.

Ramšo : AC=Mat.,1:18—25 * D=Jean,15:12—16 * M=Jean,6:41—46.

Safro : AC=Mat.,1:18—25 * M=Mat.,13:53—58.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,41:37—49 * N=Isaïe,41:8—16.

2^e C=Sag.,3:1—13.

3^e C=Ecclq., 44:1—15.

NT 1^e C=Apoc.,14:1—5 * D=Jacq.,1:17—21 * N=Act.,19:8—20.

2^e A=Ephés.,1:1—14 * B=Hébr.,7:1—17 * C=Hébr.,7:1—10 * D=Hébr.,11:1—12 * N=IICor.,10:4—18.

3^e AB=Mat.,1:19—25 * CMN=Mat.,1:18—25 * D=Jean,6:5—15.

ANNONCIATION DE LA MERE DE DIEU : ABCDMN = 25 Mars.

Ramšo : ACDM=Luc,1:26—38.

Safro : A=Luc,1:46—55 * CM=Luc,1:26—38.

Messe :

AT 1^e C=Gen.,28:10—19 * N=Ex.,15:11—21+Mich.,6:1—5+Jer.,31:13—17.

2^e C=Ecclq.,24:9—20.

3^e C=Ez.,10:18—22 ; Dan.,2:26—27+2:31—35.

NT 1^e C=IIJean,2:20—29+3:1 * D=IIJean,3:2—17 * N=Act.,1:1—14.

2^e A=Gal.,3:15—29 + B=Hébr.,2:14—18+3:1—14
* C=Hébr.,6:10—20 * D=Gal.,3:15—22 * N=Hébr.,1:1—13+2:16—18.

3^e ABCMN=Luc,1:26—38 * D=Marc,3:31—35.

MISCELLANEA

De très nombreux lecteurs ont exprimé le souhait de nous voir ouvrir, dans cette revue, une rubrique spéciale qui serait consacrée, soit à répondre aux questions posées, soit à insérer une mise au point concernant des articles déjà parus, soit à des critiques et à des suggestions.

C'est très volontiers que nous nous rendons à leur désir, et dans ce troisième fascicule du troisième volume de l'Orient Syrien, nous ouvrons la nouvelle rubrique des Miscellanea. Puisse-t-elle donner satisfaction à ceux qui l'ont demandée et... aux autres !

*
**

Quelle est la signification de ce geste liturgique des Jacobites, par lequel le célébrant montre aux fidèles la cuiller et l'éponge aussitôt après la consécration ? L. D. (Charenton, Seine).

Les Jacobites du Proche-Orient, et les Syriens du Malabar, jacobites et malankars, ont en effet, au cours de la liturgie eucharistique, un geste qui, à première vue, paraît étrange. Aussitôt après la consécration du calice, et pendant qu'il prononce les premières paroles de l'anamnèse, le célébrant prend entre ses doigts l'éponge¹ et la cuiller² qui se trouvaient placées sur le coin droit du

1. Les Syriens se servent d'une éponge pour s'essuyer les doigts après les avoir rincés dans l'eau du gomûro, et pour essuyer les vases sacrés après les ablutions. Quoique les catholiques aient remplacé l'éponge traditionnelle par le purificateur, « more romano », leurs livres liturgiques continuent à l'appeler « spûgo = éponge ».

2. Au moment de la fraction et de la consignation, le célébrant laisse tomber dans le calice une parcelle consacrée. Pour communier, il retire cette parcelle à l'aide d'une petite cuiller, qui sert également à la communion des clercs et des fidèles.

corporal ; sans se retourner, il les montre aux fidèles, les porte à ses lèvres, puis, d'un geste brusque, les dépose sur le coin gauche du corporal.

Nous nous sommes longtemps demandé quelle pouvait être l'origine de ce geste et quelle en était la signification. Les commentateurs de la liturgie syrienne le taisent. Ceux que nous avons consultés parmi les manuscrits jacobites du Proche-Orient, ne le mentionnent pas. Il est vrai que les manuscrits sont en général très discrets quand il s'agit de rubriques : ils ont été copiés pour ceux qui *savaient* célébrer la sainte liturgie, non pour ceux qui *apprenaient* à la célébrer. Leur silence ne nous étonnait donc pas.

Mais voici que nous trouvons ce geste mentionné et décrit dans le missel édité à Pampakuda pour les Jacobites de l'Inde. Nous y lisons : « W-noséb la-ǧmurto mén ǧâbo d-ǧarbio wa-mkafar idaw w-nošeq w-soyém loh b-ǧâbo d-tay^emno 'am trûdo = Il (le célébrant) prend la braise³ du côté septentrional, il se lave les mains, *la* baise et *la* dépose sur le côté méridional avec la cuiller ».

La lecture de cette rubrique nous a laissé rêveur. Un premier point nous intriguait : comment et pourquoi une parcelle consacrée, une « ǧmurto », pouvait se trouver sur le coin gauche du corporal, alors que les Syriens ne déposent jamais l'hostie, même non encore consacrée sur le corporal, mais toujours dans la patène ? Un autre point nous a semblé aussi étrange : comment le célébrant pouvait-il se laver les mains, tout en tenant la parcelle consacrée ; Une troisième question s'est posée à nous : pourquoi le célébrant dépose-t-il cette ǧmurto sur le coin

3. Gmurto = braise. C'est l'un des noms que les Syriens donnent volontiers à la parcelle consacrée ; allusion à la vision d'Isaïe, 6 : 6. En donnant la communion aux fidèles, le prêtre dit : « La braise purificatrice du corps et du sang du Christ notre Dieu est donnée au fidèle, pour le pardon des fautes et la rémission des péchés, jusqu'à l'éternité ». Un autre nom donné à la parcelle consacrée, celui de « margonitho = perle ».

Comme toutes les églises syriennes doivent être orientées, le côté septentrional est nécessairement celui qui est à la gauche du célébrant, et le méridional, à sa droite.

droit du corporal *d'un geste brusque*, comme le font les Syriens de l'Inde, sans que cela soit mentionné dans leur missel ? Enfin une dernière question : Pourquoi le transfert se fait-il en fait de la droite du célébrant à sa gauche, alors que la rubrique de l'ampakuda prescrit le sens contraire ?

Nous avons interrogé un prélat syro-malankar, non sur les invraisemblances du texte de la rubrique, mais sur la signification du geste. Il a haussé les épaules : « On m'a expliqué au séminaire, nous répondit-il, qu'il symbolise la parousie. Le geste brusque que nous faisons en déposant la cuiller et l'éponge sur le côté du corporal coïncide avec les paroles que nous prononçons à ce moment : « vous commémorerez ma mort et ma résurrection jusqu'à ce que je revienne ». Or, le second avènement du Seigneur se fera comme l'éclair ! ». Le pieux prélat ne semblait guère satisfait de cette explication, mais il n'en avait pas d'autres à nous donner.

Il nous a fallu tomber sur un manuscrit encore inédit de la Bibliothèque Vaticane pour comprendre — nous pensons du moins avoir compris — l'origine du geste, sinon sa signification. Le Vat. Sir. XXV est de ces manuscrits qui consignent tout au moins les premiers mots des prières de l'*Ordo Communis*. En outre, il est relativement riche en rubriques, ce qui est, pour les manuscrits liturgiques syriaques, très rare. Après avoir indiqué les versets de psaumes que le célébrant doit réciter pendant qu'il revêt les ornements sacerdotaux, il décrit la façon dont les vases sacrés et les accessoires doivent être placés sur l'autel : « Le célébrant enlève le voile (qui couvrait les vases sacrés), place la cuiller et l'éponge sur le côté droit devant le calice⁴ en dehors du tablit⁵, le gomûro⁶ et le grand voile sur le côté gauche,

4. Avant ce qu'on est convenu d'appeler « l'offertoire », dans le deuxième service de l'avant-messe, le calice et la patène ne sont pas placés l'un derrière l'autre, comme chez les Latins, mais l'un à côté de l'autre, le calice à la droite de la patène.

5. Le tablith, déformation du mot latin *tabella*, correspond à la pierre sacrée des Latins. Il est fait généralement de bois.

6. Le gomûro est un petit vase qui contient un peu d'eau. Le prêtre syrien s'y rince les doigts, chaque fois qu'il a touché

c'est-à-dire le côté septentrional, devant la patène jusqu'à ce qu'il rompe le Corps pour la première fois. Il prendra alors le gomûro, se lavera les mains, le baisera et le placera sur le côté méridional avec la cuiller, c'est-à-dire les tenailles »⁷.

La première fraction de l'hostie eucharistisée ayant lieu pendant la consécration, lorsque le prêtre dit « qui pour vous et pour beaucoup est rompu et donné... », la succession des gestes indiqués par les rubriques devient claire : le prêtre, pendant la consécration, a touché l'hostie eucharistisée pour la rompre. Comme les Syriens ne tiennent pas le pouce et l'index réunis, après la consécration, mais se lavent les doigts chaque fois qu'ils auront touché le Corps du Christ, le célébrant approche de lui le vase d'ablutions, le gomûro, qui se trouvait à sa gauche,

l'hostie consacrée. Il peut ainsi garder les mains tendues et ouvertes, geste traditionnel de la prière chez les Syriens, et n'a pas besoin de joindre le pouce et l'index « *more romano* ». Le synode de Charfet de 1883 (p. 110 de l'édition latine) prescrit au prêtre de « *extremitates duorum primorum digitorum utriusque manus conjunctas semper tenere... ad imitationem Ecclesiae Romanae* ». Le missel de Mgr Rahmani (p. 68) confirme cette innovation. Cependant, Son Eminence le Cardinal Tappouni, se basant sur un autre texte du synode (p. 109) : « *Insuper haec synodus prescribit in nomine Domini omnibus sacerdotibus et diaconis accurate observare missae ritum proprium Ecclesiae nostrae syriacae Antiochenae... in praxi exactissime sequi, in nihilo ab eo recedentes non solum in essentialibus sed et in minimis partibus et accessoriis eumque servantes tam in iis quae dicuntur quam quae aguntur* », autorise ceux des prêtres syriens qui le désirent à reprendre les anciennes traditions et à se servir du gomûro, auquel sont restés fidèles les syro-malankars. Puisse cette autorisation s'étendre un jour au retour à toutes les traditions plusieurs fois séculaires de l'Eglise syrienne d'Antioche, et que le synode de Charfet a remplacées arbitrairement par des innovations « *ad imitationem Ecclesiae Romanae* ».

7. Autre nom donné à la cuiller liturgique, allusion à la vision d'Isaïe, 6 : 6. « L'un des séraphins vola vers moi, tenant en main une braise qu'il avait prise avec des tenailles sur l'autel. Il me toucha la bouche et dit : Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité est expiée ».

s'y lave les doigts, porte ensuite le vase à ses lèvres et le dépose enfin à sa droite. Ce geste est, on le voit, purement manuel et ne comporte aucune signification symbolique.

Mais pourquoi le changement de côté du gomûro ? Le gomûro se trouvait placé, au début de la messe, sur le côté gauche du célébrant ; l'éponge avec laquelle les doigts sont essuyés après avoir été rincés, sur le côté droit. Il était normal que gomûro et éponge soient à côté l'un de l'autre pour les différentes ablutions qui allaient suivre, après la consécration. Et pourquoi le gomûro irait-il rejoindre l'éponge et non le *vice versa* ? Tout simplement, pensons-nous, pour permettre au célébrant de continuer à lire dans son missel les prières prescrites, tout en accomplissant le geste d'ablution ; et le missel est toujours placé sur le côté droit.

Par la grâce de celui qui a rédigé — ou peut-être copié sur un livre plus ancien — la rubrique du missel de Pampakuda, le vase d'ablutions, le gomûro, est devenu, par l'addition d'un malencontreux *Taur*, gûmurto, braise, c'est-à-dire parcelle consacrée. La succession des gestes ayant été modifiée par la suite, sans que nous puissions en connaître la raison, la rubrique de Pampakuda, reprise sans aucune correction par le missel de Mar Ivanios, s'est trouvée n'avoir plus de sens.

Voilà un exemple qui montre qu'un geste existant depuis au moins le début du XV^e siècle (le Vat. Sir. XXV a été copié en 1416) — n'a été transmis aux générations suivantes qu'au XIX^e ou au XX^e siècle ; et il a été transmis totalement modifié.

*
**

Pourquoi trouve-t-on dans les églises de langue syriaque des œufs d'autruche suspendus dans le sanctuaire ? M.-I. S. (Madrid).

L'explication en est toute symbolique. Les Orientaux croyaient communément que les autruches ne couvaient pas leurs œufs, à la manière des autres ovipares, en maintenant autour d'eux la chaleur de leur corps. Selon la croyance commune, elles les couvaient en fixant intensément sur eux leurs regards. Quand le mâle, écrit un

commentateur, était tirailé par la faim, il émettait un gloussement particulier destiné à attirer l'attention de la femelle et à l'inciter à redoubler d'attention. Il s'échappait alors pour quelques instants, satisfaisait sa faim, puis revenait prendre sa place. La femelle quittait à son tour la couvée le temps qui lui était nécessaire pour s'alimenter et reprenait sa faction, auprès du mâle. La légende voulait que si le couple se relâchait, ne fût-ce qu'un instant, dans la fixation du regard sur les œufs, ceux-ci se corrompaient.

L'attention soutenue de l'autruche, sous peine de se voir privée de progéniture, constituait un exemple pour les chrétiens qui, dans leur participation aux offices liturgiques, se devaient d'apporter une très grande attention, la dispersion de leurs pensées risquant de rendre leurs prières inutiles et inacceptables par Dieu.

Aujourd'hui, la légende de l'autruche est oubliée, mais les œufs d'autruche continuent à pendre des plafonds des sanctuaires. Dans certaines localités, notamment au Liban, ces œufs servent souvent à des fins utilitaires... insoupçonnables. Le paysan libanais cultive volontiers le ver à soie et, à la fin d'une saison, recueille précieusement les œufs, en prévision de la saison suivante. Mais les fermes libanaises sont humides et froides. Les œufs sont donc exposés à pourrir, à geler, ou à être dévorés par les souris. Pour les conserver en parfait état, le paysan les enferme dans un petit sachet qu'il porte au curé de la paroisse, et celui-ci introduit le sachet dans l'un des œufs d'autruche qui pendent du plafond de son église.

*
**

A quels moments de la messe syrienne se ferment les rideaux ?

J.B.-C. (Speicher-Eifel, Allemagne).

Les rideaux doivent normalement être fermés pendant le chant de *Šafro*, qui précède la messe. Celui qui doit célébrer récite devant le rideau fermé la prière d'introduction, le psaume 51, et demande le concours des prières des fidèles. Les rideaux s'entrouvrent alors pour le laisser entrer au sanctuaire et se referment aussitôt après. Ils

ne s'ouvriront que lorsque, les deux premiers services de préparation terminés, le célébrant entonnera le ma'nîto d-qurôbo, par quoi débute la messe des catéchumènes et la procession de la petite entrée, autour de l'autel.

Pendant le reste de la messe, les rideaux sont ouverts, sauf pendant la fraction et la signation d'une part, et la communion du prêtre d'autre part. Ils se referment enfin quand le célébrant congédie les fidèles : « Allez en paix, contents et joyeux, et priez pour moi ».

Ces ouvertures et fermetures concernent les rideaux apposés aux portes du cancel. Mais il est d'autres rideaux, ceux qui entourent l'autel. Ceux-ci ne se ferment que pendant la communion du célébrant. Rares sont les églises qui les utilisent de nos jours.

*
**

Quand le prêtre ou l'évêque impose l'encens, par exemple au moment du 'etro, est-ce avant, ou après l'imposition qu'il le bénit ?

J.B.-C. (Speicher-Eifel, Allemagne).

Il n'y a aucune imposition d'encens pendant le 'étrô. L'encens est imposé pendant le proïmion et l'encensement se fait pendant le sedro ou pendant la prière propitiatoire, quand celle-ci est dite. Quant à la bénédiction de l'encens, elle ne se fait ni avant, ni après son imposition. Les rubriques syriennes n'en prévoient aucune, sauf la bénédiction solennelle de l'encensoir avant le Credo de la messe. Il est vrai que certains prêtres aujourd'hui bénissent d'un signe de croix, soit la navette, soit l'encensoir, soit les deux. Mais ce n'est là qu'une imitation des gestes latins.

*
* *

Quelle est l'origine de ce baiser qu'envoient les fidèles de rite syrien à l'Eucharistie quand le prêtre leur présente, après la communion, les Espèces consacrées ?

A.-L.A. (Paris).

Ce que vous prenez pour un baiser est en réalité la sanctification des sens par l'attouchement du corps et du sang du Christ. Les fidèles, en effet, après la communion, et pendant que le célébrant chante, face à eux, cette magnifique prière « Gloire à toi... Que tons corps que nous avons mangé et ton sang que nous avons bu... » tendent leur main vers le calice et la patène que tient le célébrant, puis les portent à leurs lèvres et à leurs yeux et se passent ensuite les paumes de leurs deux mains sur le visage comme pour l'imprégner de la bénédiction qu'ils viennent de recevoir.

Ce geste est un réminiscence de la recommandation faite en 348 par saint Cyrille, dans sa *V^e catéchèse mystagogique*. L'évêque de Jérusalem y invitait ses néophytes à ne pas trop se hâter de porter à leur bouche la parcelle consacrée qu'ils venaient de recevoir dans le creux de leur main droite, mais à fermer leurs doigts et à porter cette main à leurs « yeux et aux autres organes de leurs sens pour les sanctifier par l'attouchement du corps du Christ ». Il leur recommandait de faire de même après avoir bu au calice, c'est-à-dire d'essuyer de leurs doigts leurs lèvres encore humides du précieux sang, et de les porter à leurs yeux et aux autres organes de leurs sens pour les sanctifier par l'attouchement du sang du Christ comme ils les avaient sanctifiés par l'attouchement de son corps.

Les fidèles de rite syrien ne connaissent guère saint Cyrille. Un sur mille parmi eux a entendu parler de ses catéchèses. Aucune rubrique n'a jamais prescrit le geste que recommande saint Cyrille ; et cependant ce geste continue à se faire. Les fidèles, ne recevant plus la parcelle consacrée dans le creux de la main droite, tendent cette main vers elle pour se sanctifier par un attouchement ...lointain.

Si grande est la force de la tradition en Orient.

G. KHOURI-SARKIS.

COMPTES RENDUS

Maurice Jourjon : Ambroise de Milan. Eglise d'hier et d'aujourd'hui, les Editions Ouvrières, Paris, 1956, 330 francs. **Jean-Louis Vial : Ignace d'Antioche.** Ibidem, même prix.

Ces deux volumes d'une collection de très large vulgarisation nous semblent très inégalement réussis. Le premier, malgré quelques simplicismes, donne une présentation accessible et vivante de saint Ambroise, qui introduit très bien aux beaux textes qui suivent. On serait tenté de lui reprocher, dans le choix de ces derniers, un peu trop de citations trop brèves et, dans l'introduction, une insuffisante mise en valeur de l'humanité si délicate d'Ambroise. Le second, malheureusement, noie les textes les plus beaux de l'ancienne littérature chrétienne dans un commentaire prétentieux et inutile. Une introduction confuse ne prépare pas à les lire, et les considérations oiseuses sur Epictète qui les suivent ne s'y rapportent en rien.

Louis BOUYER.

André Bataille : Les Papyrus. t. II du *Traité d'Etudes Byzantines* publié par Paul Lemerle aux Presses Universitaires de France, Paris, 1955, 1.400 francs, b. c. + t. I.

Consacré, comme l'ensemble du traité auquel il appartient, « à l'indication des œuvres plus qu'à l'exposé des faits ou des résultats acquis par les chercheurs », ce volume sera salué par les byzantinologues comme un instrument de travail des mieux appropriés au but tout pratique qu'il s'est proposé. L'admirable clarté de la typographie, le choix et la qualité des reproductions photographiques sont à la hauteur de l'érudition et du souci efficace d'être utile que l'auteur a su partout maintenir à égalité. Les index sont un modèle du genre. Non seulement on trouvera dans ce livre tout ce qu'on peut y chercher, mais, ce qui n'est pas un mince éloge, on n'aura aucune peine à y découvrir précisément ce qu'on y cherchera.

L. B.

Jean Richard : Le Royaume Latin de Jérusalem. Presses Universitaires de France, Paris, 1953, 800 francs, b. c. + t. I.

Le regretté René Grousset a trop bien dit, avec son excep-

tionnelle compétence, dans sa préface, le bien qu'il faut penser de ce « manuel qui nous manquait » pour qu'on puisse faire mieux que renvoyer à ce que lui-même en dit. Pour l'étendue de l'information de première main, la clarté dans l'exposition de faits singulièrement embrouillés, les indications précises pour des recherches plus spécialisées, et non moins l'ampleur des jugements, c'est en effet un excellent manuel, mais aussi mieux qu'un manuel : un livre plein de vie et qui sans cesse excite la réflexion.

L. B.

T. Jansma : Investigations into the early Syrian Fathers on Genesis (An approach to the exegesis of the Nestorian Church and to the comparison of Nestorian and Jewish exegesis). publié dans *Oud testamentische Studiën*, Deel XII, Leiden, 1958.

Cette étude extrêmement minutieuse d'un commentaire nestorien anonyme sur le Pentateuque (édité en 1951 par A. Levene d'après un manuscrit de la collection Mingana) aboutit à certaines conclusions d'une grande portée. Il semble s'en dégager l'impression que l'exégèse nestorienne est étroitement rivée à l'exégèse d'Antioche. En particulier, l'analyse des éléments d'exégèses juives passés dans ce commentaire aboutit à montrer qu'il les doit à l'exégèse grecque d'Antioche et aux plus anciens commentateurs syriens, tel qu'Ephrem.

L. B.

Irénée Hausherr, S. J. Direction Spirituelle en Orient autrefois. *Orientalia Christiana Analecta*. 144 p. Rome, 1955, 5 dollars.

On lira ce dernier volume du P. Hausherr avec un intérêt encore plus vif peut-être que celui déjà suscité par ses monographies sur *Penthos* ou *Philantîe* parues dans la même collection. Le sujet, en effet, se trouve au centre de l'ancienne spiritualité monastique, et il est traité avec toute l'abondance de citations heureusement traduites et toute la pénétration, savante et sympathique à la fois, qu'on pouvait attendre de l'auteur. Le nœud de cette étude nous semble donné par ces deux phrases de la page 52 : « Le spirituel, c'est quelqu'un à qui, grâce à la mortification des passions et à l'*apatheia* qui en résulte, la charité a valu la gnose des choses divines et la *diacrisis* des choses humaines, de sorte qu'il puisse, sans danger pour lui-même, sagement guider les autres dans la voie de Dieu. Et ce sont ceux-là aussi qu'on appelle, primitivement, Abbas ». Autrement dit, dans la paternité spirituelle de l'antiquité, les deux termes à la fois s'impliquent l'un l'autre et s'expliquent l'un par l'autre. Il faut avoir soi-même longuement

fréquenté ces textes et ressentir la difficulté qu'on a, muni de catégories modernes, à en exprimer tout le contenu sans rien y déformer, pour apprécier la parfaite maturation d'une science qui parvient à se formuler dans des expressions aussi pleines et nuancées que celles que nous venons de citer.

Cela ne veut pas dire, d'ailleurs, que la science du P. Hausherr ne garde un tour primesautier qui pourrait parfois déconcerter... quand il nous dit par exemple, tout à trac : « Saint Maxime le Confesseur tenait les connaissances acquises par l'étude, sinon pour nulles et non-avenues, du moins pour tout à fait négligeables dans les choses de l'esprit » (p. 91). Mais on peut compter sur lui-même pour mettre aussitôt la portée exacte de telles boutades au point.

L'humour et la modestie de la dédicace au lecteur peuvent seulement laisser entrevoir la richesse et la vie étonnante de ces pages dont la science est si sûre et si réfléchie.

Notre seul reproche à ce volume est son titre : « la direction spirituelle » est une formule récente, très moderne de son, et qui ne nous oriente pas d'emblée vers la « paternité spirituelle » des anciens, quoiqu'elle en dérive sans aucun doute. Nous regrettons aussi que la table onomastique et le lexique (excellent) qui terminent le volume n'aient pas été munis des références qui en auraient fait un index à ce précieux volume, ce qui est la seule chose importante qui lui manque.

Louis BOUYER.

Fr. Alphonso Raes, S. J., *An Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass*, Kottayam, Inde. 1958, 49 pages.

Souvent, dans cette revue, un point ou un autre de la liturgie syro-malabare ont été discutés ; mais la plupart des lecteurs sont peu familiarisés avec cette liturgie, sauf peut-être ceux qui, à Rome, ont l'occasion d'assister à la messe célébrée selon ce rite. Le petit livre du R. P. Raes comble donc une lacune. L'auteur ne se contente pas de décrire les différentes parties de la liturgie malabare. Spécialiste des liturgies orientales qu'il enseigne à l'Institut Pontifical Oriental, il compare les différents éléments de la messe malabare avec ceux des liturgies syrienne occidentale, maronite, chaldéenne, arménienne, byzantine et, quand les documents le permettent, avec la liturgie pré-ménézienne de l'Inde. C'est donc une somme, très abrégée hélas !, de ce que l'on sait sur la liturgie actuelle des syro-malabars. Souhaitons à cette somme de devenir un jour un gros volume, qu'apprécieront certainement tous les orientalistes. La grande érudition du P. Raes autorise tous les espoirs. En attendant, ce synopsis rendra de grands services à ceux qui

voudront s'initier à cette liturgie, si vénérable par son antiquité, et que les modifications ordonnées par le synode de Diamper ont rendue presque méconnaissable.

G. K.-S.

Joseph Chelhod: Introduction à la Sociologie de l'Islam, éditions Besson, Paris, 1958, VIII + 230 pages.

Par l'analyse sociologique des faits historiques, M. Chelhod démontre comment un courant de dissociation économique au sein du groupe ethnique aboutit à la rupture de l'unité des aspirations collectives, et prépare l'avènement de l'Islam par la mise en évidence de l'insuffisance de l'infrastructure mythique préexistante.

Avec une perspicacité remarquable, l'A. découvre, dans la religion nationale mecquoise, non seulement le fruit d'une « idéation collective inconsciente » (p. 126), à partir d'un phénomène conflictuel qui oppose diverses divinités rivales, mais aussi une étape définitive qui, par son évolution politico-religieuse décisive, devait donner naissance à l'Islam. Ainsi, et c'est l'intérêt éminent de l'ouvrage, la genèse sociologique de l'Islam apparaît complètement dépendante d'un cadre historique dont il est impossible de la détacher sans la dénaturer.

Il nous faut savoir gré à l'A. d'avoir exposé avec une entière impartialité les deux thèses universaliste et exclusiviste de la doctrine islamique. S'il a opté pour la première, c'est parce que le dogme monothéiste dans le Coran étend la puissance divine sur tous les êtres créés sans exception. A l'appui de sa thèse universaliste, l'A. se fonde sur le personnelisme islamique caractérisé principalement par l'abandon de la foi tribale et l'orientation vers une cohésion religieuse communautaire. Il nous semble cependant que l'attitude personneliste de Mahomet correspondait à un stade temporaire dans la formation de la jeune communauté. Cette attitude s'expliquerait par la nécessité de constituer une société durable qui opposerait aux éléments de désagrégation interne une force parallèle de résistance.

L'auteur parle du « message » que Mahomet a reçu (p. 149). Ailleurs, il mentionne les « révélations coraniques » (p. 157), et plus loin, « les germes de spiritualité répandus par le fondateur » (p. 160). Ces expressions semblent déborder le cadre sociologique, car elles impliquent des jugements de valeur d'ordre théologique.

Dans son ensemble, l'ouvrage est d'une grande valeur scientifique. L'A. fait preuve d'une connaissance approfondie des textes. Sa documentation, puisée essentiellement aux sources arabes, lui permet de fournir une masse considérable d'infor-

mations qui seront très appréciées par tous ceux qui sont peu familiarisés avec la langue arabe. Ce livre s'adresse non seulement aux spécialistes, mais aussi à un large public cultivé auquel il ouvrira des horizons sur des problèmes peu connus.

Louis CHIDIAC.

G. Dandoy : "La délivrance selon Madhva". Revue Philosophique, juillet-septembre 1957, traduit par L. M. Gauthier.

Signalons à nos lecteurs qu'intéresse la pensée indienne, l'excellente traduction par notre collaborateur et ami L.-M. Gauthier d'un important article de G. Dandoy sur un aspect peu connu de la tradition védantine : le dualisme de Madhva, élaboré par cet auteur du XIII^e siècle, en réaction contre le non-dualisme fondamental de Cankara. Alors que G. Dandoy esquisse les grandes lignes du système de Madhva et analyse sa conception de la grâce, de la prédestination et de la délivrance, M. L.-M. Gauthier rappelle, en introduction, le développement de l'école du Védānta et situe très exactement Madhva entre ses collègues.

G. K.-S.

Louis Bouyer : *Le Trône de la Sagesse*, les Editions du Cerf, Paris, 1957, 296 p.

Un traité de mariologie où la théologie et la mystique sont pleinement mises à contribution sans que l'auteur succombe jamais à la routine scolastique ni à la tentation si fréquente d'une pseudo-gnose, que la piété inspire mais qui refuse les formules creuses d'une fade dévotion, dont le recours constant aux données vivantes de l'iconographie, de la liturgie, aux témoignages ecclésiaux du culte marial est tantôt expliqué tantôt corrigé par une saine intelligence et une claire exposition du rôle métaphysique et de la fonction surnaturelle de la *Théotokos*, voilà l'œuvre désormais nécessaire que le R. P. Louis Bouyer a su édifier et nous offre aujourd'hui. L'auteur a échappé aux embûches bien connues de la mariologie, que n'ont pas évitées nombre de ses prédécesseurs. On remarquera très particulièrement l'élucidation du mystère de la sexualité et l'esquisse d'une sophiologie traditionnelle et orthodoxe, auxquelles le R. P. a donné une solide base scripturaire, exégétique, patristique, philosophique et proprement théologique.

Plusieurs illustrations permettent de saisir par l'image la signification de Marie, et notamment de sa maternité divine et de grâce dans la perspective sapientiale qui est celle de l'auteur, telle que l'ont exprimée des siècles de contemplation, de méditation et de prière.

R. A.

Jules Leroy : Moines et Monastères du Proche-Orient, Paris, Horizons de France, 1958, 276 p. Soixante-quatre planches et une carte

Le R. P. Leroy est à la fois un excellent syriacisant, un voyageur curieux et un écrivain fort estimable. Son itinéraire d'un parcours des monastères du Moyen-Orient et du Proche-Orient, très joliment édité, illustré de photographies remarquables, constitue un bel et bon ouvrage. Les spécialistes de l'Orient chrétien et de l'Orient musulman le liront avec plaisir et souvent avec profit. Les amateurs découvriront un monde inconnu d'eux, sous la conduite du guide le plus savant et le plus aimable. Ils pénétreront dans les monastères coptes de Basse et de Haute Egypte, dans les couvents des Derviches et dans ceux des Yézidis, chez les disciples palestiniens de Saint Basile, au Liban, terre élue du monachisme, et pousseront une excursion jusqu'aux confins du Kurdistan. Le périple est pittoresque, toujours instructif. Invitons très chaleureusement les amis de *l'Orient Syrien* à y participer, pour leur joie.

Une bibliographie sommaire mais parfaitement à jour permettra au lecteur mis en goût de pénétrer plus profondément dans la connaissance intellectuelle et spirituelle de ces moines que le R. P. Leroy leur aura présentés dans leur vie quotidienne et contemporaine.

R. A.

G. Vermès : Les manuscrits du désert de Juda, Desclée et C^{ie}, Paris, 1953.

Le présent ouvrage est déjà vieilli car les découvertes concernant les documents du Khirbet Qumran se sont multipliés depuis 1953 et de nombreux textes ont été édités récemment, que l'auteur ne pouvait connaître lorsqu'il publia son livre.

Mais la science de l'auteur est assez sûre pour que ses hypothèses principales aient été depuis confirmées, en général, plutôt qu'infirmées, et pour que ce travail de bonne vulgarisation — où une large part est réservée notamment aux circonstances de l'« invention » des manuscrits — fournisse encore une agréable lecture et une utile initiation aux problèmes immenses dont les théologiens, les exégètes et les historiens n'ont pas cessé de discuter.

En seconde partie, le R. P. Vermès présente une traduction commode du *Commentaire d'Habacuc*, de la *Règle de la Communauté*, du *Document de Damas*, des *Hymnes d'actions de grâces*, de la *Guerre des Fils de lumière contre les Fils des ténèbres*, bref de tous les textes publiés jusqu'en 1953.

R. A.

LES HEURES CANONIALES SYRIENNES ET LEUR COMPOSITION

L'introduction de la prière canoniale chrétienne est intimement liée à la prière de la liturgie judaïque. Nous ne nous attarderons pas sur ce point qui a été longuement étudié dans les différents ouvrages publiés sur le bréviaire et son histoire.

Aux IV^e et V^e siècles, le bréviaire trouve sa constitution définitive : il se compose des heures suivantes : Vêpres, Vigile de la nuit, Prières du Matin, Tierce, Sexte, None, Complies. Cette dernière heure s'est introduite après le IV^e siècle, à une date qu'il n'a pas encore été possible de fixer avec précision. Dans quelques endroits, une heure supplémentaire : celle de Prime.

Si haut qu'on remonte dans la tradition du bréviaire jacobite, on trouve naturellement toutes ces heures parfaitement réglées. Cela n'est pas étonnant : nous savons les attaches profondes qui unissent la liturgie syrienne à la liturgie de Jérusalem. Le déroulement et la composition des heures jacobites suit de près celui qu'on trouve aux IV^e et V^e siècles à Jérusalem. La seule difficulté qui se présente concerne l'heure de prime qui apparaît, dans la liturgie hiérosolymitaine, comme subsidiaire, et que seuls les fervents accomplissaient.

C'est sans doute à cette heure de prime que fait allusion Bar Hébraeus dans son *Ethicon* p. 15, quand il dit : « Au sujet des heures de la prière... et que pour que vous le sachiez, il se trouve une huitième prière qui a été appelée par eux « l'heure complémentaire » et qui s'accomplissait à la fin de la 10^e heure » (c'est-à-dire vers 4 heures du matin).

Cette heure de prime a-t-elle complètement disparu du

bréviaire syrien ? On peut peut-être en retrouver quelque chose dans la répétition, au cours de Şafro (prière du matin), de certains psaumes déjà récités au cours des vigiles de la nuit.

Quoi qu'il en soit, il sera intéressant d'analyser le contenu de ces heures canoniales dans le bréviaire syrien, d'en suivre le développement historique, de le comparer avec celui des autres liturgies apparentées à la liturgie syrienne, et, enfin, d'essayer de renouer les liens qui unissent la liturgie syrienne avec la liturgie antiochiéno-hiérosolymitaine du IV^e siècle.

I. — *Vêpres - Ramsho*

La liturgie judaïque commence la journée par le soir, la nuit appartenant au jour qui la suit. Cette manière de voir a été suivie par toutes les Eglises, tant en Orient qu'en Occident. C'est donc par l'heure de ramsho que commence la prière liturgique propre à chaque jour.

Comme point de départ de la prière vespérale dans le patriarcat d'Antioche, nous trouvons le psaume 140 [Seigneur, je t'ai appelé ; exauce-moi]¹. Saint Jean Chrysostome (347-407) en signalait déjà l'usage déclarant que « sa récitation chaque jour, à l'heure de vêpres, avait été imposée par les Pères... et que les fidèles savaient ce psaume par cœur ».

1. Nous attirons l'attention des lecteurs de *l'Orient Syrien* sur la numérotation des psaumes. Nous suivons toujours la numérotation donnée par la Peschitto. Afin d'éviter toute confusion, nous donnerons, dans la majorité des cas, le premier verset de chaque psaume mentionné.

La traduction de ce premier verset est faite sur le texte de la Peschitto. Qu'on ne s'étonne donc pas si, au lieu de « Yahvé, je t'appelle, accours vers moi » (psaume 141 de la Bible de Jérusalem) on lit : « Seigneur, je t'ai appelé, exauce-moi ».

Il faut noter que la Peschitto ne donne jamais à Dieu le nom de Yahvé. Suivant en cela la tradition judaïque, elle remplace le nom divin par : Seigneur.

De même, le livre des *Constitutions Apostoliques*, rédigé à la fin du IV^e ou au commencement du V^e siècle, mais dont les sources remontent certainement à une époque plus ancienne : « Chaque jour, vous réunissant le matin et le soir, psalmodiant et priant ; le matin, disant le psaume 63 [ô Dieu — tu es mon Dieu, je te cherche dès l'aurore] ; et le soir, le psaume 140 [Seigneur, je t'ai appelé, exauce-moi].

Vers la fin du IV^e siècle, Ethérie connaît plusieurs psaumes lucernaires : « Dicuntur étiam psalmi lucernares, sed antiphonæ diutius ». De fait, nous voyons que ce psaume vespéral primitif s'est multiplié soit chez les Grecs, soit chez les Syriens.

Chez les Grecs, on lui a ajouté les psaumes 148 [Louez le Seigneur depuis les cieus, louez-le dans les hauteurs], 129 [Des profondeurs je t'ai appelé, Seigneur, et tu as écouté ma prière] et 116 [Louez le Seigneur, tous les peuples]. Dans le monde *araméen* (Syriens et Nestoriens), les psaumes 148 et 116 ont été également ajoutés, mais le psaume 129 a été remplacé par le psaume 118, versets 105 à 117 [Ta parole est un flambeau pour mes pas...]

Comme pendant aux *Antiphones* d'Ethérie, les Grecs ont les *stichères* du psaume 148. Les Syriens ont, de leur côté, les *'ényoné* de ce même psaume. Ces antiennes, par leur structure, par leur relation intime avec le sens du psaume, par leur refrain, sont l'élément le plus primitif et le plus ancien après le chant des psaumes. Le bréviaire *férial* syrien actuel n'a gardé de ces antiennes qu'une seule strophe qui se chante quand le psaume est terminé et qui s'intitule *'égbo*.

Un premier développement de vêpres, chez les Syriens, s'est fait par l'addition de la prière : « Ecoute, Seigneur Dieu ». Les anciens documents ne parlent pas d'une prière quelconque servant d'ouverture ou d'introduction.

Dans l'édition du Fanqît de Mossoul, pour les fêtes du Seigneur, les dimanches et tous les jours du carême, il est dit qu'un clerc récite une prière toujours invariable et qui introduit le psaume 140 : « Ecoute, Seigneur Dieu, et prête l'oreille aux paroles et aux supplications de tes adorateurs. Agrée nos services et nos prières *que nous*

présentons devant toi comme un sacrifice agréable et comme un parfum pur. Prépose, pour la mémoire de toi, un garde à nos bouches et à nos lèvres. Ne permets pas que le Malin nous incline vers les paroles mauvaises. Accorde-nous au contraire de réjouir à toute heure nos langues par les psaumes de gloire ; et nous t'offrirons la glorification et la reconnaissance, Père, Fils et Esprit-Saint, maintenant et jusqu'aux siècles, Amîn. »

L'office ferial ne comporte pas une telle prière et il est, de ce fait, plus en harmonie avec les anciens documents, d'après lesquels on commençait directement l'office par le psaume 140.

Les Syriens orientaux (Nestoriens et Chaldéens), tout comme les occidentaux, placent avant le psaume une première, puis une deuxième *marmîto*. Les Chaldéens en récitent une seule les jours de fête, et deux quand ils chantent l'office ferial.

Il faut remarquer également la récitation d'un *psaume à quqliûn*, avec son *kurôko* ; ou encore le psaume 51 [Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta miséricorde], avec son *'ényôno* ; ou bien encore, en carême, un psaume variable qui précède les psaumes de vêpres. Il faut voir, dans la récitation de ce psaume, la place traditionnelle de la psalmodie, à qui les Jacobites, ainsi que nous l'avons vu, ont fait la place si minime.

La récitation, à cet endroit, d'un psaume invariable a son pendant dans le rite byzantin. Les vêpres commencent en effet par le psaume 104 [Bénis le Seigneur, ô mon âme], que les livres liturgiques byzantins appellent « psaume d'introduction ».

Il convient de remarquer aussi le cachet d'antiquité des *'ényôné* qui accompagnent le psaume 51. Nous sommes en présence de la vieille antiphone, dans sa forme la plus primitive, avec son refrain, toujours le même, et qui se termine par « aie pitié de nous ». Ce ne sont pas encore les répons à longue haleine de Sévère, et encore moins les *tropaires* ou *canons* si compliqués. Le *'ényôno* constitue un répons populaire idéal : antienne courte, facilement apprise par cœur et que le peuple n'avait aucune difficulté à répéter après chaque verset du psaume.

Quant à l'introduction du psaume 51 dans l'heure de vêpres, on peut supposer qu'elle s'est faite par imitation de l'heure de la prière du matin, Šafro, ainsi que nous le verrons plus loin. Nous verrons notamment que ce psaume avait déjà pris place à Šafro dès le IV^e siècle.

Immédiatement après les psaumes vespéraux, les anciens documents, comme les *Constitutions Apostoliques*, mentionnent les prières diaconales pour les catéchumènes, les possédés, etc... et le renvoi de ces différentes catégories de chrétiens. « Chaque jour, à vêpres, et le matin, nous faisons la supplication pour le monde, les rois, et tous ceux qui sont *élevés* en dignité... » dira saint Jean Chrysostome, témoin de la liturgie d'Antioche.

A Jérusalem, il y a, outre la litanie, l'entrée de l'évêque qui n'a pas assisté aux chants des psaumes vespéraux : il descend et se tient debout ; et les prêtres avec lui, et l'on chante des hymnes et des antiennes. « Et quand on les a dites d'un bout à l'autre, comme d'habitude, l'évêque se lève, se tient debout devant les cancels... Un des diacres fait mémoire de chacun, comme c'est l'habitude. Chaque fois que le diacre prononce un nom, toujours un grand nombre d'enfants de chœur, qui sont là, debout, répondent *Kyrie eleison* »².

Dans la liturgie grecque, cette entrée de l'évêque se pratique de nos jours encore et porte le nom de *εἰσόδος* : le clergé pénètre dans le sanctuaire et l'on commence le *ὡς λαρον*, dans lequel on peut reconnaître les « *hymni vel antiphonæ* » d'Ethérie.

Dans la liturgie syrienne, on ne trouve pas d'entrée solennelle de l'évêque. Il est cependant un point qui mérite notre attention : dans la célébration de la liturgie eucharistique, à l'endroit où Denys bar Šalibi (1171) marquait la *grande entrée*, il ne reste plus qu'un *sedro*, dit *ħussôyo* ou *sedro d-mâ'alto* (= *sedro* de l'Introït).

Il en est de même dans l'heure de vêpres. A l'endroit où la liturgie primitive de Jérusalem indiquait une entrée

2. — H. PETRE : *Ethérie, journal de voyage*, coll. *Sources chrétiennes*, Edit. du Cerf, Paris, 1948, p. 193.

de l'évêque, les Syriens ont conservé le *sedro*, ou la prière faite par l'évêque aussitôt qu'il avait pénétré dans le sanctuaire. La coïncidence est frappante. Et nous pouvons ainsi retrouver la trace de l'ancienne entrée de l'évêque décrite par Ethérie : « On dit les psaumes lucernaires et aussi des antiennes, assez longtemps. Voilà qu'alors on va avertir l'évêque ; il descend et s'assoit sur un siège élevé, et les prêtres aussi s'assoient à leur place. On dit des hymnes et des antiennes »³.

Quant aux « hymni et antiphonæ » d'Ethérie, il est encore plus facile de les reconnaître dans le *qûbôlo*⁴, les deux *qôlé* et le *bo'ûto* qui suivent le *sedro*.

Les sources ne mentionnent pas une lecture évangélique à vêpres. On pourrait peut-être, ici encore, attribuer son introduction à vêpres à une imitation de Šafro. Que cette introduction ait été due, primitivement, à une imitation de Šafro ou non, il n'en reste pas moins qu'elle est très ancienne dans la liturgie syrienne. Probablement aussi dans la liturgie byzantine. Les Byzantins ont en effet, à cet endroit, un *prokeïmênon* προκειμενον, sorte de graduel qui précède toujours la lecture d'une péricope évangélique. N'est-on pas fondé à penser qu'autrefois, à cet endroit, on lisait une péricope évangélique, mais que cette péricope a disparu au cours des siècles, et il ne subsiste plus d'elle que son *prokeïmênon* ?

Quant à la liturgie nestorienne, il ne semble pas qu'elle ait jamais introduit une lecture évangélique dans ses vêpres.

Puis vient, dans les trois rites : syrien occidental, syrien oriental et byzantin, la grande prière traditionnelle appelée *korûzûto* par les deux premiers, et ecténie, ἐκτένεια, par les Grecs.

3. *Ibid.*

4. Le *Qûbôlo* ne se distingue guère du *Qôlo*. Il n'y a aucune différence entre le premier et le second, sinon leur place respective par rapport au 'etro ou prière de l'encens. Le *qûbôlo*, *qôlo* de quatre strophes, précède le 'etro ; le *qôlo*, également de quatre strophes auxquelles s'ajoute une cinquième pour les défunts, le suit.

La *Kôruzûto* syrienne n'a pas l'ampleur de l'*ecténie* byzantine. Après une brève admonition aux fidèles leur demandant de se bien tenir, le diacre adresse à Dieu, et plus spécialement au Christ, deux demandes ayant trait à la fête du jour. Elles sont suivies de deux autres demandes pour les intentions générales de la prière antique : la paix du monde, des royaumes, pour les supérieurs, les chefs hiérarchiques, etc...

La prière finale dite par le prêtre, et non plus par le diacre, correspond à la prière de l'évêque clôturant la litanie dans les *Constitutions Apostoliques*.

Enfin, pour clore l'office de vêpres, Syriens, Nestoriens et Byzantins chantent le Trisagion qui, ainsi que le dit bar Šalibi, est « comme le sceau qui clôt toutes nos prières ». Les Byzantins ont introduit, entre l'*ecténie* et le Trisagion, un groupe de chants. Cette introduction est relativement récente et il n'est pas besoin d'en parler.

Schéma de ramšo chez les Syriens

Office festival

Office ferial

Šlûto d-sûrôyo (variable)

Šlûto d-sûrôyo (invariable)

Psaume avec quqliûn et kurôko ou ps. 51 avec son 'enyôno

Prière « Ecoute Seigneur Dieu » (dim., fêtes domin. et carême)

Psaumes vespéraux :

140, 141, 118 (v. 105-117),
116.

Psaumes vespéraux :

140, 141, 118 (v. 105-117),
116

'enyôno

'eqbo

Proïmion et sedro

Proïmion et sedro

Qubôlo (4 strophes)

Qubôlo (nombre très variable de strophes)

'étro

Qôlo (4 str. + 1)

'étro

Qôlo (nombre très variable
de strophes)

Quqliûn et 'éqbo

Proïmion et sedro

Qôlo (4 strophes)

Bo'ûto

Verset alléluyatique

Evangile

Korûzûto et prière

Bo'ûto

La porte de tes miséricordes

Trisagion

Trisagion

Quelques mots nous ont semblé nécessaires pour définir brièvement les termes liturgiques propres à l'Eglise syrienne et avec lesquels les lecteurs de *l'Orient Syrien* sont encore peu familiarisés.

La *şlûto d-şurôyo* est la prière d'introduction qui, après la doxologie, ouvre presque tous les offices syriens. Elle varie pour chaque dimanche et fête ; mais reste invariable dans le bréviaire ferial où chacune des grandes heures a sa propre prière d'introduction, toujours la même pour les différents jours de la semaine.

Un *psaume avec quqliûn* est un psaume chanté sur l'un des huit modes de l'octoèchos syrien. Entre le premier et le second stique de chacun de ses versets sont intercalés un ou deux *halléluyah*, selon le mode sur lequel il est chanté.

Le *quqliûn* par contre se compose presque invariablement de quatre versets de psaume, chantés comme ci-dessus, et suivis d'un 'éqbo.

Le 'ényôno est déjà familier. Le nombre de ses stances oscille entre cinq et onze ; elles sont presque toujours en nombre impair. La dernière stance est toujours précédée d'un *Gloria... Sicut...*

Le 'ényôno porte le nom de *kurôko* quand, se composant généralement de deux strophes plus étendues que

les stances d'un 'ényôno ordinaire, il suit le chant d'un psaume, et plus particulièrement d'une ode biblique. La première strophe est précédée du *Gloria...* et la seconde du *Sicut erat...*

Mais quand ce 'ényôno ne se compose plus que d'une seule stance, il s'intitule 'éqbo, mot qui signifie : extrémité, la dernière partie d'un objet. En effet, le 'eqbo est le plus souvent la dernière stance d'un 'ényôno qui en comportait plusieurs. Chanté après un psaume (dans le bréviaire ferial), ou après un quqliûn, il est toujours précédé d'un *Gloria... Sicut erat...*

Proïmion et *sedro*. Il en a été souvent question dans cette revue. A vêpres des dimanches et des fêtes d'obligation, entre le proïmion et son sedro, variables, s'intercale la prière propitiatoire, invariable.

Qûbôlo et *Qôlo*. Ils ne diffèrent l'un de l'autre que par la place qu'ils occupent par rapport au 'etro, ou prière de l'encens. Ils se composent, l'un comme l'autre, de quatre strophes. Une cinquième strophe, pour les défunts, est ajoutée au qôlo qui suit le 'etro. Fréquemment, chacune des deux premières strophes est précédée d'une stance d'un psaume, appelée *phetgômo*. La 3^e strophe est toujours précédée du *Gloria...*, et la 4^e du *Sicut erat...*

Dans le bréviaire ferial, les qôlé qui précèdent et suivent le 'etro se composent exceptionnellement d'un nombre plus important de strophes. Les quatre premières se chantent comme il a été dit ci-dessus, avec *phetgômé*, *Gloria* et *Sicut*. Les suivantes, groupées généralement par quatre, chantent à tour de rôle la sainte Vierge, les saints en général, le saint dont on fait la mémoire, la pénitence, les défunts, etc...

Enfin, le *Bo'ûto* est une composition poétique selon l'un des trois mètres syriaques : jacobien, ephrémien et balaïen. Aux grandes heures, c'est le mètre jacobien qui l'emporte de beaucoup sur les autres.

Le bo'ûto jacobien se compose de quatre strophes comprenant chacune deux vers complets, soit 24 + 24 syllabes ; et de quatre autres strophes dont les deux premières servent d'introduction au bo'ûto et varient peu.

Ces deux strophes d'introduction se composent chacune d'un seul vers de 24 syllabes. Les deux dernières strophes servent de finale et ne se composent plus que d'un demi vers, soit 12 syllabes.

Une réserve doit être faite quand il s'agit de l'office de la semaine sainte, où les qôlé peuvent comprendre plus de quatre strophes et les bo'wôto plus de deux vers dans chaque strophe.

La porte de tes miséricordes est une série d'invocations qui terminent l'office de vêpres et entre lesquelles s'intercale le Trisagion proprement dit : « La porte de tes miséricordes, ne la ferme pas devant nous, Seigneur. Nous confessons que nous sommes pécheurs, aie pitié de nous !

« Ton amour t'a fait descendre de ta demeure vers nous, Seigneur, afin que par ta mort soit abolie notre mort ; aie pitié de nous !

« Tu es saint, ô Dieu ; tu es saint, ô fort ; tu es saint, ô immortel (qui as été crucifié pour nous). Aie pitié de nous !

« Seigneur, aie pitié de nous ! Seigneur, sois miséricordieux et aie pitié de nous ! Seigneur, agréé notre service et nos prières et aie pitié de nous !

« Gloire à toi, ô notre Dieu ! Gloire à toi, ô notre créateur ! Gloire à toi ô notre espérance jusqu'à l'éternité ! »

II. — *Prière du matin ou Şafro*

La prière du matin, ou şafro forme, dans la prière publique, l'antipode de vêpres, suivant la liturgie des *Constitutions Apostoliques*.

Ici, il faut prendre comme point de départ et comme noyau primitif le psaume 63 [O Dieu, mon Dieu]. Son usage comme psaume matinal est attesté, pour Antioche, par saint Jean Chrysostome et les *Constitutions Apostoliques* ; pour l'Égypte, par saint Athanase et Cassien : « De matutina vero solemnitate etiam illud nos instruit quod in ipsa quotidie decantari solet : Deus, Deus ad te de luce vigilo ».

Enfin, pour l'Occident, il a pris place dans les matines (laudes de saint Benoît et du bréviaire romain).

Pour Jérusalem, nous avons, comme toujours, le témoignage d'Ethérie, qui nous parle de « hymni matutini » : « Jam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos hymnos dicere = puis, dès qu'il commence à faire jour, alors on entonne les hymnes matutinales »⁵. Que faut-il entendre par ces *hymni matutini* ? La réponse nous est fournie par la pèlerine elle-même dans sa description des matines du Dimanche : « Et quemadmodum ingresus fuerit populus dicet psalmum quicumque de presbiteris, et respondent omnes ; post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio ; dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertia oratio et commemoratio »⁶.

Nous avons donc, comme constitutif du safro de Jérusalem, au IV^e siècle, trois psaumes avec répons et trois oraisons. Si, du safro de Jérusalem, nous passons au safro des Syriens, nous trouvons ce fonds primitif très bien conservé. Il suffit de comparer les rubriques générales du bréviaire avec les données d'Ethérie pour en admirer les ressemblances. « Les psaumes des Šabâh (louanges) se disent avec antienne. Ils sont au nombre de trois : le premier est le psaume 63 [« ô Dieu, mon Dieu, je te cherche »] ; le second est le psaume 19 [« Les cieux racontent la gloire de Dieu »] ; le troisième est le cantique d'Isaïe (chapitre 42, versets 10 à 13 + chapitre 45, verset 8). Avant chacun de ces psaumes, on dit une oraison ; non pas chaque jour, mais seulement les dimanches, les fêtes dominicales et pendant tout le carême »⁷. On le voit, l'identité est à peu près complète,

5. *Ethérie*, p. 190-191.

6. « Une fois le peuple entré, un psaume est dit par un des prêtres, et tout le peuple répond ; après quoi on fait une prière. Puis un psaume est dit par un des diacres ; on fait de même une prière. Un troisième psaume est dit par un clerc ; on fait pour la troisième fois une prière, puis mémoire de tous ». *Ethérie*, *op. cit.*, p. 196-197.

7. *Fanqîth*, rubriques générales, Vol. I, p. 61.

sauf qu'un cantique remplace le 3^e psaume, et que l'oraison précède le psaume au lieu de le suivre.

Cet élément fondamental du *saïro*, à savoir trois psaumes avec antiennes et oraisons, est l'élément primitif et vraiment traditionnel. Comme variantes de cet élément, nous avons, pour certaines fêtes, ce que les rubriques appellent « *Canons grecs* ». Nous savons déjà ce qu'on entend par ces antiennes qui, primitivement, accompagnaient la récitation des neuf odes bibliques dans le rite grec⁸. Ces canons ont passé chez les Jacobites. Mais, des 9 odes ceux-ci n'ont gardé en général que 7 de l'Ancien Testament et 1/2 du Nouveau, le *Magnificat*. Le Cantique du *Deutéronome* et le *Benedictus* ont disparu, au moins en tant que odes. Il est même assez rare que les 7 odes de l'Ancien Testament soient récitées à chaque fête : on en omet souvent l'une ou l'autre et parfois même plusieurs. Les Syriens ont conservé l'usage de réciter des *phetgômé*⁹ pour chaque ode, à l'encontre des Grecs qui les ont abandonnés.

Par contre, une grande importance a été donnée à la 2^e partie de la 9^e ode, à savoir le *Magnificat*. La règle monastique du gaulois Aurélius, au commencement du VI^e siècle, ordonnait de chanter à Laudes le *Magnificat* suivant l'usage de la Syrie et de la Palestine. « *Magnificat anima mea Dominum aut cum antiphona, aut cum Alleluia... Sic omni die dominica et omnibus majoribus festivitatis ab opere vacabitis* ». Ici encore, de nombreuses antiennes connues sous le nom de *Mawerbé* accompagnent la récitation — complète cette fois — du cantique de Marie. Le plus souvent, ces antiennes serrent de très près les paroles du texte biblique qu'elles commentent. Beaucoup de ces textes sont des traductions de pièces grecques.

La liturgie byzantine a inséré, entre la 8^e et la 9^e odes, la récitation du psaume 51 *Miserere*. Bien que cet élément

8. Cfr. *L'Orient Syrien*, Vol. III (1958), p. 52 et suivantes.

9. Un *phetgômo* est un verset de psaume qui précède et introduit une strophe d'un *qôlo* ou de toute autre composition poétique. Voir *L'Orient Syrien*, Vol. II (1957), p. 176.

ne semble pas ici à sa place, il est attesté par saint Basile : « Le jour ayant lui, tous ensemble, d'une seule voix et d'un seul cœur, élèvent vers le Seigneur le psaume de la confession (51), chacun s'appropriant ces paroles de pénitence ». Cassien, de même, dit que dans toutes les villes d'Italie ce psaume était chanté après les hymnes de Laudes : « consummatis hymnis matutinalibus ». Malgré ce dernier texte, il est probable que la place traditionnelle de ce psaume est celle que lui donne le rite syrien, à savoir au commencement de l'Office, aussitôt après la prière d'introduction. C'est aussi celle que lui donne le bréviaire bénédictin, et même le bréviaire grec, dans les éditions de Venise et de Rome.

Après les *Mawərbé*, le safro syrien porte les trois derniers psaumes 148, 149 et 150 ainsi que le font d'ailleurs tous les rites. Il n'y a peut-être pas un point sur lequel les diverses liturgies s'entendent mieux que sur celui-ci. On peut même chercher l'origine de cet accord jusque dans la liturgie judaïque : de nos jours encore, les psaumes 145 à 150 font partie de la prière matutinale des Juifs.

Les Nestoriens ajoutent à ces psaumes des laudes, les psaumes 103, [Bénis le Seigneur, ô mon âme] ; 112, [Louez, serviteurs du Seigneur] et 116 [Louez le Seigneur, tous les peuples].

Les Syriens se contentent d'y ajouter le psaume 116 et, aux jours de férie, le psaume 113.

Enfin, aux jours de fête, à la suite des psaumes de louange, il y a un dernier morceau biblique : les *tubayhûn*, les Béatitudes (Mat., V : 3 à 12). Dans la liturgie byzantine, les Béatitudes font partie des *Typika* qui précèdent la liturgie eucharistique.

Ensuite, comme à Vêpres, nous trouvons la série des prières : le sedro et le 'étrô. Ici encore il faut songer à l'entrée de l'évêque signalée par Ethérie : « Puis, dès qu'il commence à faire jour, alors on entonne les hymnes matutinales. Et voilà qu'arrive l'évêque avec le clergé. Aussitôt, il entre dans la grotte, et, derrière les cancels, il dit d'abord une prière pour tout le peuple » ¹⁰.

10. Ethérie, *op. cit.*, p. 191.

Cette description est celle qu'Ethérie donne pour les jours ordinaires ; il peut parfaitement se faire qu'elle ait servi de type au *şafro* des Syriens.

La lecture de péripopes évangéliques au *şafro* est encore un usage de la liturgie de Jérusalem. Du temps d'Ethérie, on ne récitait que l'évangile de la Résurrection. Le rite byzantin a pris un premier développement en coupant ce récit en 12 tranches lues à tour de rôle et connu sous le nom de *εὐθινα εὐαγγελια* (évangiles coutumiers). Cependant, pour les fêtes, les Byzantins lisent des péripopes plus en rapport avec l'esprit de la fête. Les Syriens sont allés encore plus loin : l'évangile qu'ils récitent à *şafro* est le plus souvent différent de celui de la messe et de vêpres. Les Maronites par contre récitent le plus souvent la même péripope à *ramšo*, à *şafro* et à la messe.

Quant à la litanie qui achevait le *şafro* de Jérusalem, elle manque chez les Syriens ; sans doute parce que, primitivement, la messe suivait le *şafro* ; ce qui aurait donné deux litanies. Du reste le *şafro* syrien est quelque peu conforme à la description d'Ethérie qui, pour vêpres, mentionne des litanies faites par le diacre, et auxquelles les enfants répondent *Kyrie eleison* ; alors que, pour *şafro*, elle ne mentionne ni les litanies du diacre, ni la réponse des enfants, mais seulement la prière de l'évêque.

Enfin, comme à Vêpres, le chant du Trisagion achève tout l'office avec cette différence qu'on ajoute après chacune des acclamations « Halleluiah » et « Kyrie eleison ».

Une vue d'ensemble du *şafro* syrien suffit pour en montrer l'antiquité. C'est de beaucoup le schéma syrien qui se rapproche le plus de l'office primitif de Jérusalem. L'orthros *ὄρθρος* grec a gardé aussi plusieurs des éléments anciens, mais dans un désordre tel qu'il n'est pas toujours facile de s'y retrouver. Les *canons*, tout en étant très anciens, sont venus déranger l'ordre primitif.

Chez les Syriens, il en est de même quand les *canons grecs* s'introduisent dans la récitation de *şafro*. L'ordre primitif se trouve, de ce fait, bouleversé. Mais ce bouleversement n'est somme toute, que l'exception, puisque des

cycles liturgiques entiers, comme le carême, restent fidèles à l'ordre ancien.

Plan schématique de Ṣafro

Bréviaire festival

Ṣlûto d-šûrôyo

Psaume 51 et 'ényôno

Psaumes de louanges :

63, 13, 19 et Cantique
d'Isaïe, précédés de leurs
prières et suivis de 'ényônê

Magnificat

Maw'rbo

Psaumes matutinaux :

148, 149, 150

suivis de 'ényônê

Les Béatitudes

'ényôno

Proïmion et sedro

Qûbôlo (4 strophes)

'êtro

Qôlo (4 strophes + 1)

Bo'ûto

Verset alléluyatique

Evangile

Trisagion

Bréviaire ferial

Ṣlûto d-šûrôyo

Psaume 51

Psaume 63 et 'ényôno

Psaumes matutinaux :

103, 148, 149, 150

'êqbo

Proïmion et sedro

Qûbôlo (plusieurs strophes)

'êtro

Qôlo (plusieurs strophes)

Quqliân et 'êqbo

Proïmion et sedro

Qôlo

Bo'ûto

Trisagion

III. — *Şluto d-Lilyo (Prière de la nuit)*

Les premières origines de l'office de la nuit sont assez difficiles à saisir. La lettre de Pline à Trajan, au commencement du II^e siècle, parle d'une réunion nocturne distincte du repas en commun. Si on ne peut déterminer d'une façon très précise à quelle heure correspond cette réunion, dans la série des prières canoniales actuelles, on peut cependant croire qu'elle correspond à ce que les Latins appellent *matines*, et les Syriens *şluto d-lilyo*, prière de la nuit.

La prière nocturne, sous le nom de *Vigile*, est mentionnée très clairement par Origène au commencement du III^e siècle, dans son *Apologie contre Celse*. Tertullien parle, lui aussi, des « nocturnis convocationibus ». Viennent ensuite les *Canons d'Hippolyte*, saint Cyprien, etc... Mais il ne s'agit pas encore de prières obligatoires ; seule la vigile de Pâques, la *πεντηχίς*, doit être suivie par tous.

Saint Cyprien encourage ses fidèles à la prière nocturne : « Si celui qui était sans péché (i. e. Jésus-Christ) veillait toutes les nuits dans la prière, à plus forte raison nous, qui sommes pécheurs : « Quanto nos magis in frequentanda oratione debemus nocte vigilare ». Il semble bien qu'il s'agisse d'une prière en commun. Son biographe dit que, la veille de la mort de l'évêque de Carthage, le peuple veilla (*vigilare*) comme aux jours des martyrs. Ce qui laisse entendre que, pour honorer les martyrs, l'Eglise de Carthage avait institué des veillées de prières.

Pour voir l'office de nuit régulièrement organisé et bien déterminé quant à son contenu, il faut remonter jusqu'au IV^e siècle. Il formait l'une des prières que les solitaires récitaient en commun. La règle de saint Pacôme mentionne le chant des psaumes, des lectures et des oraisons.

Cassien est plus explicite dans la description qu'il donne de l'office de nuit. Chez les moines d'Egypte, on chantait 12 psaumes entre lesquels s'intercalaient des

oraisons. Les 12 psaumes étaient des psaumes antiphonés et se terminaient par le *Gloria*. Chez les moines d'Orient, les psaumes étaient au nombre de 18, de 24, et souvent bien plus nombreux encore, et nantis de répons d'une longueur démesurée. L'office de nuit a toujours été, quant à sa célébration, l'objet de fluctuations. Les solitaires d'Egypte le séparaient, en règle générale, de l'office du matin, *šafro* ; car, d'après Cassien, ces solitaires, après avoir achevé le chant des 12 psaumes des Vigiles, retournaient dans leurs cellules respectives pour y continuer leurs prières, le « pensum servitutis ».

En Palestine par contre, toujours d'après Cassien, l'office du matin, *šafro*, était joint aux vigiles. C'est l'usage qui s'est transmis à presque tous les rites, si bien que le nom même de « prière de la nuit » ou « vigiles » a été absorbé par celui de « matines » ou « ὄρθρος ». Seuls les Syriens, tant orientaux qu'occidentaux, ont gardé à chacun de ces deux offices son identité propre, et la prière de la nuit, *lilyo*, est nettement distincte de la prière du matin, *šafro*.

C'est encore à Ethérie qu'il faut recourir pour connaître la composition interne de l'office des vigiles à Jérusalem : « Tous les jours, avant le chant des coqs, on ouvre toutes les portes de l'Anastasis¹¹ et tous descendent, *monazontes* [i. e. moines] et *parthenae* [vierges], comme on dit ici, et non seulement eux, mais en outre des laïques, hommes et femmes, ceux du moins qui veulent faire cette vigile matinale.

« Depuis cette heure jusqu'à ce qu'il fasse jour, on dit des hymnes, on répond aux psaumes, et on alterne aussi des antiennes. A chaque hymne on fait une prière. Deux ou trois prêtres, et de même des diacres, viennent chaque jour à leur tour avec les moines et ce sont eux qui, à chaque hymne et à chaque antienne, disent les prières¹².

Nous avons donc, comme constitutif des vigiles de

11. L'Anastasis est l'église ronde construite sur l'emplacement même du sépulcre de Notre-Seigneur.

12. Ethérie, *op. cit.*, p. 189, 191.

Jérusalem, une série d'hymnes, de psaumes antiphonés et de prières. Retrouve-t-on ces éléments dans la prière syrienne de la nuit ?

Cette prière de la nuit se rapproche des *matines* des Latins en ce qu'elle est divisée en *nocturnes* qui portent, chez les Syriens, le nom de *Qawmé* (levée), de *'édôné* (moments) et même, quelquefois, de *tešmešto* (service). Le nombre de ces divisions oscille, suivant l'édition de Mossoul du Fanqîṭ ou bréviaire festival, entre deux et quatre. Les lilyo à deux *'édôné* sont rares ; les fêtes de Noël, de l'Épiphanie, les mardi et vendredi de la semaine sainte et quelques autres fêtes possèdent quatre nocturnes. Les autres dimanches et fêtes n'en connaissent que trois. Il en est de même du bréviaire ferial, où chacun des jours de la semaine est doté de trois *'édôné*.

Mais les manuscrits laissent entrevoir une plus grande variété et les *'édôné* atteignent parfois le nombre de 5.

Chaque *'édôno* se compose, dans le bréviaire festival, de :

- 1 ou 2 qôlé (chant rythmé à 4 strophes),
- 2 à 6 madrôšé avec lesquels alternent les sugyôto,
- 1 bo'ûto, et
- 1 sedro.

La place de ce sedro n'est pas toujours la même dans tous les manuscrits. Dans celui du *Bréviaire de Jérusalem*, le sedro précède, comme le veut l'usage actuel de l'Eglise syrienne occidentale, les qôlé et les madrôšé.

Ainsi qu'on l'a déjà vu¹³, de toutes ces pièces, le sedro est la seule qui soit en prose ; toutes les autres sont des compositions poétiques.

Et c'est là le premier élément des vigiles à Jérusalem : les hymnes. Dire qu'il est devenu, dans la liturgie syrienne, l'élément le plus important, n'est pas une exagération ; et spécialement dans l'Eglise jacobite. C'est là une vieille tradition mésopotamienne qui donne tant d'importance à

13. Cfr. *L'Orient Syrien*, article sur le sedro, Vol. I (1956), p. 88.

la partie hymnodique de l'office divin. On hésite cependant à attribuer cette abondance des hymnes à la seule influence mésopotamienne. Il faut songer à une autre influence, celle précisément de Jérusalem. Edesse et la Mésopotamie ont doté les liturgies nestorienne et syrienne de beaucoup de leurs caractéristiques ; et la première s'en est ressentie beaucoup plus que la seconde. Et cependant, le bréviaire nestorien est loin d'être aussi riche que le bréviaire syrien en compositions poétiques.

L'un des caractères des vigiles syriennes, et plus spécialement telles qu'on les trouve dans le Fanqîṭ édité à Mossoul, c'est d'avoir, pour chaque nocturne, une part de psalmodie. Chaque nocturne, en effet, commence par des psaumes chantés *en Quqliûn* et accompagnés de leurs kûrôké. Les dimanches ordinaires et les jours de férie, dans le bréviaire festival, deux psaumes sont chantés à chaque nocturne. Pendant le carême, les nocturnes des jours de la semaine n'ont qu'un seul psaume. Voilà donc, dans le bréviaire syrien, le second élément dont parle Ethérie : le chant des psaumes et des antiphones. Cet élément est conservé également chez les Byzantins et porte le nom de *καθίσματα το ψαλτηρον* ; et chez les Nestoriens, qui lui ont donné le nom de *Marmiôto*.

Le troisième élément des vigiles hiérosolymitaines, ce sont les prières : « Deux ou trois prêtres, et de même des diacres, viennent chaque jour à leur tour avec les moines, et ce sont eux, qui, à chaque hymne et à chaque antienne, disent les prières ».

A ce troisième élément correspond, dans le bréviaire syrien, le sedro ou *hussôyo*, qui est une longue prière dont une partie, la dernière, forme une sorte de litanie dont les demandes sont juxtaposées bout à bout.

Le dernier nocturne est consacré par le bréviaire de Mossoul à la commémoration des défunts. Comme il est « gawonôyo », c'est-à-dire commun à toutes les fêtes, son absence des manuscrits jacobites s'explique aisément. Ce dernier 'édôno, appelé plus communément « tešmešto », est constitué d'une brève prière d'introduction, un proïmion et son sedro, auxquels s'ajoute un qôlo de 4 strophes. Ce qôlo varie selon qu'on est dans le cycle de

l'été ou le cycle de l'hiver. Pour terminer, un bo'ûtô, — le même dans les deux saisons — et un 'eqbo.

Les trois 'édôné ou *qawmé* qui constituent en général le lilyo syrien sont précédés d'un *m'îrôno*¹⁴ qui correspond assez bien à l'invitatoire des Latins. Il se compose des psaumes 133 [Bénissez le Seigneur, toutes les œuvres du Seigneur], 118 (versets 169-176), et 116 avec un qonûno ou 'ényôno. Les Grecs ont à leur place les psaumes 20 [Que le Seigneur t'entende au jour de la tribulation] et 21 [Seigneur, c'est en votre puissance que se réjouira], ce qui permet de penser que nous nous trouvons ici devant un passage très ancien.

Ces 'ényôné ou *m'îrôné* ne suivent pas, pour le sens, les psaumes qu'ils accompagnent ; ils expriment toujours l'idée de jubilation à la pensée qu'on va chanter les louanges du Seigneur. Ce thème s'explique par la fonction même de ce 'ényôno, et de son nom : *m'îrôno* : une invitation générale à la louange : « in noctibus extollite manus vestras in sancta et benedicite Dominum ». Comme signe de leur antiquité, on peut signaler le refrain qui termine habituellement les strophes de chaque *m'îrôno* donné. Quelques *m'îrôné* n'ont pas ce refrain. On trouve même des traductions de pièces grecques servant d'invitatoire, mais le fait est assez rare.

Comme prélude au *m'îrôno*, le fanqît de Mossoul donne une prière qui porte le nom de *tešbuhto*, louange, glorification. Elle est commune à tous les *m'îrôné* de l'année, sauf ceux de la semaine sainte.

IV. — *Laudes*

A la fin des vigiles, nous retrouvons les psaumes de *Laudes*, déjà récités au šafro. Ce fait ne manque pas de

14. *M'îrôno*, vient du verbe *a'îr* qui signifie réveiller. La forme *m'îrôno* est celle du nom d'agent : celui qui réveille, ou la chose qui réveille. Les anges portent chez les Syriens, entre autres noms, celui de 'îré, ceux qui veillent.

surprendre, de prime abord. Mais il s'explique aisément grâce à un texte de Cassien. « Illud quoque nosse debemus nihil a senioribus nostris qui eandem matutinam solemnitatem addi debere censuerunt de antiqua psal-morum consuetudine immutatum ; sed eodem ordine Missam, quo prius in nocturnis conventibus celebratam. Etenim hymnos quos in hac regione ad matutinam exce-pere solemnitatem in fine nocturnarum vigiliarum quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est psalmum 148 et reliquos qui sequuntur ».

D'après le même Cassien, l'usage était autrefois, en Palestine, d'unir la prière du matin (şafro) aux vigiles (lilyo) ; et cela continue à se pratiquer de nos jours dans presque tous les rites.

Quand on voulut séparer les deux offices — tradition suivie par les Syriens — on trouva bon de ne pas sup-primer les psaumes de louanges à la fin des nocturnes. Ils furent de la sorte récités deux fois.

Le fait de la répétition de ces psaumes, tant chez les Syriens que chez les Byzantins, est une nouvelle preuve de l'antiquité de leur office et de ses attaches avec la liturgie palestinienne.

Ces psaumes ont entraîné avec eux, chez les Syriens, le *Magnificat* du şafro. Le bréviaire de Mossoul marque en effet la récitation de l'un des *maw^{er}rbé*, ou antiennes du *Magnificat*, à prendre dans la collection générale. Puis vient le psaume 132 : « Comme il est bon, comme il est doux... » avec un 'ényôno. Il est suivi *fşîto'it*, c'est-à-dire sans antiennes, des psaumes 148 et suivants. La tradition manuscrite ne parle pas du psaume 132 ; par contre, elle marque toujours le 'ényôno des psaumes 148 et des suivants.

Enfin, pour clore l'office des vigiles, nous avons le *Gloria in excelsis Deo*, hymne très ancienne (peut-être du II^e siècle) et qui, de très bonne heure, a pris place dans la liturgie des vigiles. La règle de Césaire d'Arles et d'Au-rélien la mentionne, en 500, dans la liturgie gallicane, d'après les usages palestiniens et syriens : « Gloria in excelsis Deo et capitulum omni dominica sic dicatur...

et complete matutinos ipso ordino tota Pascha. Sic omni die dominica et omnibus majoribus festivitatibus in quibus ab opere vacabitur ».

Il faudrait parler aussi d'un élément très important auquel l'édition de Mossoul a donné peu de place : les lectures scripturaires. Plusieurs évangélistes marquent des évangiles spéciaux pour les grandes fêtes : Noël, Epiphanie, Pâques, Barsaume, etc... Un autre en marque pour tous les dimanches de Carême. L'édition de Mossoul n'en marque que pour la semaine sainte, et alors, presque à chaque heure et à chaque nocturne.

Comme développement tardif, il faut signaler un 'édôno ou *tešmešto* qui s'est glissé entre les ps. 148 et suivants, et le *Gloria in excelsis* ; c'est un service commun en l'honneur de la Vierge, des Saints et des défunts. Il se compose d'un *quqliûn*, puis d'un 'égbo, d'un proïmion et sedro, d'un *takšefto* ou d'un *qôlo* et d'un *bo'ûto* ; enfin d'une prière de louange qui achève la prière de la nuit.

Plan schématique général de Lilyo du Bréviaire festival

Louange d'introduction

1° Psaumes de réveil : 133, 118 (v. 169-176) et 116
'ényôno

Premier nocturne

2° Premier psaume variable
Kûrôko

Deuxième psaume variable
Kûrôko

Proïmion et sedro

1, ou 2, ou 3 qôlé de 4 strophes chacun
1 ou plusieurs madrôšé

Deuxième nocturne

3° Le même schéma que le premier nocturne.

Troisième nocturne

4° Doxologie, Antienne des défunts, Proïmion et sedro communs

Magnificat

Maw'rbo, ou antiennes du Magnificat

Psaume 112 antiphoné

Psaumes 148, 149, 150 et 116, simples

Doxologie

5° *Tešmešto* du saint qu'on commémore (dans le bréviaire ferial) ou *tešmešto* commune (dans le bréviaire festival)

Quqliûn

'éqbo

Proïmion et sedro communs

Qôlo commun, au choix du maître de chœur

Bo'ûto du jour

Gloria in excelsis Deo

Grande doxologie

Trisagion

V. — *Petites heures*

On entend par *petites heures* les prières canoniales qui partagent la journée entre les prières plus solennelles du matin et du soir. Nous avons vu comment *les petites heures* se sont introduites dans la liturgie chrétienne. Les premières mentions de *Tierce*, *Sexte* et *None* se ren-

contrent à la fin du II^e siècle avec Clément d'Alexandrie, et au III^e siècle avec Tertullien et saint Cyprien. Primitivement *tierce*, *sexe* et *none* n'étaient que des divisions purement civiles de la journée ; mais le chrétien dont la journée est consacrée à Dieu sentit le besoin de sanctifier ces heures civiles et publiques par des prières spéciales. On y fut amené d'autant plus facilement que, dans la tradition biblique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, on voyait ces mêmes heures sanctifiées par la prière de quelque saint personnage, Daniel, Pierre et Jean, etc... ou bien par quelque fait éclatant comme les étapes de la passion du Sauveur. Mais il est bien entendu que, au III^e siècle et jusqu'à l'édit de Constantin, ce n'était que des heures de *prières privées*.

Au IV^e siècle, avec les moines, nous voyons ces prières élevées à une institution régulière. Au temps de Cassien, le contenu de ces heures était parfaitement réglé : « In Palestinæ vel Mesopotamiæ monasteriis ac totius orientis supradictarum solemnitates trinis psalmis quotidie finiuntur ».

A ces trois heures vint s'ajouter du temps de Cassien l'heure de *Prime* comme nous l'avons vu. Les Syriens, en contradiction en cela avec les Grecs qui ont leur *Prime*, n'ont gardé que les heures de *tierce*, *sexe* ou *milieu du jour*, et *none*.

La pèlerine Ethérie mentionne l'heure de *sexe* et de *none*, mais seulement pour les jours ordinaires, les dimanches il n'y en a pas. Tierce n'est mentionné que pour le Carême. On peut rapprocher de ces usages le fait que le bréviaire festival ne possède pas d'office de *sexe* et de *none*. Il faut toujours recourir au bréviaire ferial ou Šhîmo. Par contre, l'office de *tierce* pendant le carême est toujours très solennel et a des prières spéciales dans les manuscrits, quoique l'édition de Mossoul n'en marque que pour le commencement et la fin du Carême.

La structure des heures syriennes est des plus simples et ici les ms. jacobites s'accordent pleinement avec l'édition de Mossoul. Elles se composent d'une prière initiale šlûto d-šûrôyo, un qôlo à 4 strophes, un bo'ûto et la prière du hûtômo.

Un fait à remarquer, c'est l'absence de la psalmodie proprement dite. Il faut constater certainement ici un appauvrissement du rite syrien. Nous ne voyons pas dans l'antiquité d'office divin sans psalmodie. En dehors de Cassien qui est si formel avec ses trois psaumes pour chaque heure, Ethérie dit de son côté : « et dicuntur psalmi et antiphonæ ». Le vrai tableau des petites heures syriennes est donné dans l'office de la semaine sainte ou de *Hâšo*. Avec un 'enyôno composé de 6 strophes, on chante pour chaque petite heure un psaume. Pour *tierce* : le lundi, ps. 81 (82), le mardi ps. 40 (41), le mercredi 80 (81) etc... Pour *sext*, c'est toujours le ps. 54 (55) suivi d'un 'enyôno. A *none*, le ps. 119 jusqu'au Jeudi Saint. Puis viennent le *sedro*, le *qôlo*, les bo'té d-hâšo, enfin le bo'ûto. Il y a aussi des lectures scripturaires à la suite du bo'ûto.

Ces poésies liturgiques représentent les chants qui suivaient et précédaient l'entrée de l'évêque dans la liturgie de Jérusalem. Car, même pour les petites heures, il y avait une entrée plus ou moins solennelle. « donec commonatur episcopus similiter descendit... et primum facit benedictionem sic benedicit fideles... ». Comme toujours, en place de cette entrée de l'évêque, nous avons chez les Syriens la prière du *sedro*.

Ici encore, nous remarquons une grande conformité avec la vieille liturgie de Jérusalem, sauf pour la psalmodie proprement dite.

VI. — *Sûtôro* (Complies)

Comme couronnement de l'office canonical nous trouvons dans tous les rites l'office de complies dit chez les Syriens *sûtôro* (au point de vue étymologique, le mot doit venir du premier verset du ps. 91 « Yotéb b-sétoreh damraymo : wa-b'téloléh d-Alôho meštabâh = Assis à l'abri du Très-haut, et glorifié à l'ombre de Dieu.

L'histoire du *sûtôro* est la plus difficile à tracer, Pour ses origines, on en voit bien quelques germes à partir

du IV^e siècle, mais de Complies parfaitement organisées on n'en trouve pas de témoignage avant saint Benoît. Aussi quelques-uns en attribuent-ils l'institution au patriarche des moines d'Occident. Mais c'est là une erreur. Cela est tout à fait contraire à l'esprit général de saint Benoît qui a toujours eu pour grand principe de ne rien innover en matière d'observances. Puis, on ne voit pas comment, de saint Benoît, la pratique aurait passé en Orient ; c'est justement la marche contraire qu'ont suivie toutes les institutions liturgiques et monastiques. Au reste, soit en Orient soit en Occident, nous trouvons avant saint Benoît au moins des germes de l'office de Complies.

Dans le tableau des prières canoniales, saint Basile ajoute ceci à ses remarques sur vêpres : « Nous devons de *nouveau* prier à l'entrée de la nuit, afin de jouir d'un repos exempt de reproches et libre de fantômes, il est nécessaire en ce moment de réciter le ps. 91 ».

Ce n'est pas là encore une heure canoniale, car d'après le comput de saint Basile et de son contemporain Cassien, le nombre des 7 heures canoniales est rempli avec vigiles, matines, prime, tierce, sexte, none et vêpres. Ce devait être une prière de surérogation. La règle d'Aurélien, au commencement du VI^e siècle, empruntée aux usages de Syrie et de Palestine, parle aussi d'une prière faite au dortoir par les moines et dont faisait partie le ps. 91.

Les Complies syriennes, tout comme les petites heures, n'ont pas de formulaire spécial pour le bréviaire festif, sauf durant le carême où les complies sont plus longues et plus solennelles. Ceci s'accorde bien avec le témoignage d'Ethérie d'après laquelle le renvoi des fidèles se faisait beaucoup plus tard en Carême : « Missa autem lucernarii in iisdem diebus id est quadragesimarum serius ».

Après une prière commune, *šluto d-šûrôyo*, vient le ps. 4 avec un petit *'eqbo*. Puis, sur le modèle des petites heures, un *sedro*, un *qôlo* (4 strophes) et le *bo'ûto* ; ce qui forme la partie propre de complies. Ensuite les deux psaumes 91 et 120 avec un *tešbuhto* invariable. Puis la bénédiction qui clôt les nocturnes des vigiles, la prière à la Sainte Trinité, la prière finale du *hûtômo* particu-

lièrement solennelle, car elle est destinée à clôre toute la prière canoniale. Ensuite le *Credo*, enfin une longue formule de bénédiction récitée par le prêtre, et la litanie.

Pour les parties vraiment anciennes de cet office, on peut signaler les psaumes 4 et 91 qui remontent certainement au IV^e siècle car ils se retrouvent dans tous les rites.

Le psaume 120 se retrouve chez les Arméniens aussi, Le sedro doit aussi remonter très haut.

L'office des Complies est peut-être, dans son ensemble, l'heure canoniale qui représente le mieux la mode de la prière antique avec son mélange de psalmodie, d'hymnodie et d'oraison.

Il faut noter particulièrement la série d'antiennes qui accompagnent la récitation du ps. 91 et 120 aux complies du lundi en Carême. Tous les versets bibliques sont considérés comme *phetgômé*, chaque strophe antiphonique s'enclave entre deux stiques bibliques et leur sert de commentaire.

C'est là la vraie forme de l'antienne primitive et une preuve de l'ancienneté de ces complies.

Plan schématique de sûtôro

Première partie dont certains éléments sont variables

Şlûto d-şûrôyo

Psaume 4, simple

‘éqbo

Proïmion et sedro de la pénitence

Qôlo (variable)

Bo‘ûto (variable)

(peut être remplacé par un takşefto)

Deuxième partie, invariable

Psaumes 91 et 120 avec quqliûn

Tešbuhto

Doxologie, avec prosternations

Troisième partie, prières finales

Credo

Bénédiction

Prière à la Sainte Trinité

Mementos

Dernière bénédiction.

Dom Julien PUYADE.

JEAN-BAPTISTE DANS LA LITURGIE SYRIENNE OCCIDENTALE

La série des mystères qui composent l'Avent syrien s'ouvre par l'Annonciation à Zacharie. Ce dimanche et celui de la naissance du Baptiste sont tous les deux consacrés à glorifier la grande figure du Précurseur, à marquer son rôle dans le plan divin de l'Incarnation, enfin à célébrer le bonheur que son apparition a apporté au monde. Ce n'est que justice. L'Avent étant une préparation de la venue du Christ, la première place y est due à celui dont toute la mission a été précisément de préparer les voies du Sauveur.

Dans les prophéties de l'Ancien Testament, il est annoncé formellement que le Messie, à son apparition, serait précédé d'un précurseur. « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera le chemin devant moi ; et soudain viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici, il vient, dit Yahweh des armées »¹.

La tradition populaire pensait voir dans cet ange précurseur Elie, Hénoc, Jérémie ou l'un des grands prophètes de l'antiquité. L'événement vint redresser, comme sur beaucoup d'autres points, les idées trop matérielles d'Israël.

De son côté, la liturgie syrienne expose le plan divin au sujet du précurseur :

« Lorsque nous considérons ton Incarnation et ta Providence, ô Verbe divin, et que nous méditons la richesse

1. Malachie, 3 : 1. Cf. item Isaïe, 40 : 3 et 9.

inénarrable de ta bonté, au sujet de la Rédemption du genre humain, nous t'offrons sans cesse nos louanges et nos actions de grâces. Tu as en effet envoyé les saints prophètes avant ta venue comme des messagers ; et chacun d'eux a annoncé le mystère caché et étonnant de ton avènement. L'un d'eux prophétisait : Voici que le Seigneur vient consoler les affligés de Sion. L'autre annonçait : Voici que le Seigneur rétablira son alliance avec son peuple. L'un priait que le Seigneur vint et ne se tût pas ; l'autre suppliait Dieu de montrer sa puissance et de venir sauver son peuple. L'un prophétisait ton précurseur, en disant qu'il serait un ange ; l'autre nous apprenait qu'il serait la voix qui crie dans le désert.

« Et après avoir manifesté en figure à tous les saints ton avènement, tu as envoyé, avant ta venue, l'intermédiaire de l'ancienne alliance et de la nouvelle, Jean-Baptiste, étoile qui précède la lumière, lampe qui précède le soleil de justice, voix qui précède le Verbe, messager qui annonce aux nations ouvertement : « Voici qu'après moi viendra quelqu'un de plus puissant que moi, dont je ne suis pas digne de délier les cordons de sa chaussure ». C'est lui qui a été jugé digne de te baptiser, toi l'Agneau de Dieu qui portes les péchés du monde... »².

Jean est en effet le trait d'union qui joint l'Ancien Testament au Nouveau. Il clôt la série des prophètes qui, dans les âges anciens, ont préparé la voie au messianisme. Mais il est supérieur à tous les prophètes, il est « plus qu'un prophète »³, selon l'expression du Sauveur lui-même, car il est chargé de manifester et de présenter au monde son Rédempteur. Sa mission est de témoigner la plénitude des temps et l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus. Par son rôle d'intermédiaire entre l'ancienne loi et la nouvelle, Jean-Baptiste participe aux faveurs de toutes les deux ; il est, selon la pittoresque expression de saint Pierre Chrysologue (sermon 91), l'agrafe précieuse qui fixe le double manteau de la loi et de la grâce sur la poitrine du Pontife éternel.

Jean est, avons-nous dit, le terme qui clôt la préparation de l'ère de la grâce dans l'Ancien Testament. L'un

2. Cf. *Fanqith* II, p. 206-207.

3. Matt., 11 : 9.

des mystères les plus étonnants de notre religion, c'est le travail lent de préparation accompli par Dieu durant les longs siècles qui séparent la création de l'Incarnation du Verbe. Il semble que Dieu ait voulu laisser à l'humanité le temps de produire tout ce dont elle était capable, en fait de corruption morale et d'égarement intellectuel. Néanmoins, au milieu de cette profonde décadence, la divine Providence a toujours veillé à entretenir une sorte de semence de régénération, surtout au sein d'Israël, dépositaire des miséricordes divines pour le genre humain.

L'histoire du peuple juif, surtout son histoire morale, a suivi la marche ascendante de cette régénération qui, commencée au sein du peuple choisi, devait avoir son plein épanouissement dans le genre humain tout entier. Dieu demeure au milieu de son peuple par les vases d'élection que sont les patriarches et les justes de l'antiquité, seuls vrais adorateurs de son saint nom. Il vit encore par la loi et les livres inspirés, témoins de l'alliance divine avec l'humanité. Il vit par les prodiges et les miracles, signes de cette Providence continuelle qui veille avec sollicitude sur les destinées du peuple privilégié. Il vit surtout par les prophètes, interprètes vivants de la loi, et prédicateurs anticipés du règne futur. Animés du souffle de l'Esprit-Saint, ils élèvent l'idéal trop charnel du peuple juif. Grâce à eux surtout, se développe l'idée du Messie libérateur, fondateur du royaume à venir, de ce Messie espoir des nations, vers lequel Jacob mourant soupirait de sa voix défaillante. Chacun de ces prophètes venait, successivement, ajouter un coup de pinceau à l'ébauche traditionnelle de ce Sauveur. Par eux, la figure du Rédempteur d'Israël prend son dessin définitif tellement ressemblant qu'il paraîtra tracé après coup et *post eventum*.

« Les prophètes de vérité ont prophétisé par le Saint-Esprit tes mystères, ô Jésus Dieu ; et ils ont annoncé ta venue : Isaïe ta conception, David ta naissance, Zacharie ta manifestation, Michée ta puissance, Ezéchiel la splendeur de ton char, Daniel le siège de ta gloire. Béni soit celui qui est venu et qui s'est fait homme pour racheter les hommes »⁴.

4. Cf. *Fanqith* II, p. 75, col. 1.

Ce Messie, déjà dépeint par les grandes voix de l'antique Israël, il s'agit enfin de le produire au peuple juif d'abord, et par lui ensuite à la gentilité entière. Il faut une nouvelle voix autorisée et appuyée par la main de Dieu. Il faut un témoin véridique, dont la déposition fasse foi.

*« Béné soit le Messie qui est venu à la fin des jours et a accompli les mystères des prophètes qui ont prophétisé sa manifestation. Il a habité dans le sein de la fille de David, Vierge pleine de merveilles. Il a envoyé devant lui comme messenger Jean, fils de la stérilité, pour annoncer et faire connaître sa manifestation et lui préparer la voie »*⁵

Mais pourquoi une nouvelle préparation ? Pourquoi pas une manifestation subite ? Pourquoi, comme dans la prophétie de Daniel, le Fils de l'homme ne viendrait-il pas sur les nuées, éblouissant l'humanité de son éclat fulgurant et s'imposant à l'admiration et au culte de tous ? C'est que Dieu n'aime pas les éclats de foudre et les tempêtes qui renversent et qui terrassent. Il ne veut pas d'un hommage forcé. Son action est plutôt symbolisée par la douce brise qui imprègne la nature sans la violenter. *Facit omnia suaviter*. Cet éclat glorieux du Fils de l'Homme, il le réserve pour la consommation des siècles, pour l'instant où, dans un cataclysme final, le temps ira s'abîmer dans l'éternité. En attendant, sa Providence suave continuera à ménager les transitions et à préparer les voies sans les brusquer. La liturgie syrienne exprime d'une manière poétique la conduite et l'art de la Providence à cette occasion.

*« Comme le monde était incapable, à cause de sa vue languissante, de supporter la lumière éblouissante de sa révélation divine, il a plu à sa miséricorde d'envoyer, avant l'apparition du soleil de justice, une lampe pétrie de la boue corporelle, pour réveiller le monde par le faible éclat de son enseignement, afin qu'il puisse recevoir par la suite l'enseignement parfait du grand soleil inaccessible »*⁶.

5. *Ibidem*, II, p. 58, col. 2.

6. *Ibidem*, II, p. 72, col. 1.

Néanmoins, pour donner à son héraut et à son témoin l'autorité suffisante et par là même faciliter la voie à sa propre manifestation, il saura entourer la naissance du précurseur, comme la sienne propre, de circonstances capables de prouver son intervention divine. Ce bras puissant qui jadis savait agir en Israël ne s'est pas raccourci pour autant, aujourd'hui que « Dieu a visité son peuple » ⁷. Ces circonstances miraculeuses seront la naissance prodigieuse de Jean-Baptiste de parents stériles, le mutisme de Zacharie, conséquence de son incrédulité, sa guérison au jour de la circoncision de l'enfant, enfin la vie étonnante du précurseur.

« L'épouse de Zacharie fut conservée stérile jusqu'à ce que son temps ait passé, afin que, dans sa vieillesse, elle donnât naissance à la voix du Verbe attendu » ⁸.

« Quand fut arrivé le temps du renouvellement de notre humanité vieillie par la corruption, des signes précurseurs merveilleux apparurent : des femmes stériles enfantèrent ; et des épouses âgées furent rajeunies » ⁹.

« Marie est demeurée trois mois parmi les Lévites. Le temps arriva où la femme stérile devait donner naissance au héraut de la vérité. La brebis ¹⁰ s'approcha, se jeta aux pieds de la lionne, et lui demanda de tolérer sa faiblesse : Va, puissante ; demeure dans ton pays et enfante là-bas, afin que les brebis de Sion ne soient pas effrayées par ta majesté. Va poser le lionceau dans ta tanière paisible, de peur que l'agneau qui est dans mon sein ne craigne de naître ! » ¹¹.

« Au milieu du temple, un ange est venu apporter un message à ton père. Au lieu du rameau d'olivier que la colombe apporta à Noé, il portait un message qu'il remit à ton père. Il lui fit secrètement connaître ton nom, et il lui dit : son nom sera Jean, car il sera source de grâces pour ses parents, par sa naissance et sa croissance » ¹².

« En lui imposant le silence, l'ange apprit au prêtre à

7. Luc, 1 : 68.

8. Cf. *Fanqith* II, p. 59, col. 1.

9. *Ibidem*, II, p. 209, col. 2.

10. Symbole d'Elisabeth.

11. Cf. *Fanqith* II, p. 201, col. 1.

12. *Ibidem*, II, p. 205, col. 2.

croire qu'il lui naîtrait un héraut du sein de la fille des Lévites, afin de préparer la voie au Fils du roi, et de lui fiancer l'Eglise sainte. Béni soit l'Epoux céleste qui a envoyé devant lui un héraut pour annoncer sa venue. Gloire à lui et à celui qui l'a envoyé »¹³.

« Le silence du prêtre symbolisait le silence de la loi et la cessation de l'Ancien Testament. Sa bouche a été privée de parole, pour effrayer ceux qui doutent de ce Fils de la Vierge par lequel le monde a été sauvé »¹⁴.

« Frères ! Ecoutez avec discernement le récit de Jean, clef de la stérilité. Au jour de sa naissance, il a ouvert deux portes : la bouche de son père et le sein de sa mère »¹⁵.

« En vérité, Dieu est descendu et il a habité en une Vierge ; et il a des témoins véridiques, proclame l'Eglise : L'archange qui a annoncé sa conception, les anges du ciel qui ont publié sa naissance, l'étoile de l'aurore qui a amené les mages à l'adoration, Jean et Dieu le Père qui a dit : Voici mon Fils ; adorez-le. Gloire à celui qui l'a envoyé »¹⁶.

« Le Fils eut deux annonciateurs : au ciel, une étoile de lumière, et sur la terre, Jean qui annonça sa venue. A son apparition, l'étoile illumina les mages et les amena ; et ils se prosternèrent devant lui. Jean prêcha dans le désert en disant : Pécheurs, repentez-vous et soyez justifiés, car il est venu, le Messie, espoir des justes »¹⁷.

« Tu as été revêtu de la splendeur des anges, ô Jean. C'est pourquoi ton maître t'a appelé l'ange de son Verbe. Il t'a appelé du nom des êtres spirituels, et t'a envoyé devant son Fils glorieux. Avec l'étoile, les anges, les mages et les bergers, l'enfant né de Marie nous a envoyé une voix »¹⁸.

« Dans le désert de Juda, il éleva la voix ; et les peuples et les rois furent émus de ses paroles »¹⁹.

« Tu aimais le désert, car il était exempt de souillure et étranger à tous les maux. Ton âme séjournait dans le

13. *Ibidem*, II, p. 58, col. 1.

14. *Ibidem*, II, p. 55, col. 2.

15. *Ibidem*, II, p. 205, col. 1.

16. *Ibidem*, II, p. 74, col. 1.

17. *Ibidem*, II, p. 204, col. 1.

18. *Ibidem*, II, p. 205, col. 2.

19. *Ibidem*, II, p. 205, col. 1.

désert, afin que l'iniquité du monde ne te nuise point. De même, ta bouche n'a pas goûté la nourriture du monde, puisque ta nourriture, ô pur, était composée de sauterelles et de miel » ²⁰.

Joie universelle à la naissance de Jean-Baptiste.

« Il sera pour toi un sujet de joie et d'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance » ²¹ ; c'est en ces termes que l'archange Gabriel venait faire part à Zacharie de l'heureux message dont il était chargé. C'est aussi cette joie universelle que la liturgie syrienne s'applique à décrire, en célébrant la fête de la naissance du précurseur.

C'est tout d'abord la joie intime de la famille. Dieu qui, dans sa sagesse, atteint par un même acte plusieurs buts à la fois, a voulu en premier lieu ménager cette consolation suprême à ce couple si pieux et si digne d'intérêt. Dans une fidélité totale à la loi, il a vieilli sans avoir vu se réaliser, de la part de Dieu, la récompense promise aux fidèles observateurs de cette loi. Voici que sur le tard de leur vie, comme pour leur faire mieux apprécier le caractère surnaturel de leur bonheur, Dieu vient combler tous leurs vœux.

« Ta prière a pénétré devant Dieu et a été exaucée, ô Zacharie. Ta femme Elisabeth mettra au monde un fils et tu l'appelleras Jean. Il aplanira le chemin à son maître, en criant au désert : Tu es béni et tu es loué, ô Dieu de nos pères » ²².

« Quand fut venu le temps de la manifestation du Verbe, il ordonna à sa Voix de naître ; et elle naquit suivant l'ordre reçu. Il accorda au vieux Zacharie de porter du fruit ; et il l'en réjouit selon son attente. Sa mère Elisabeth fut dans l'allégresse, parce qu'elle enfanta un fruit aimable et délectable » ²³.

20. *Ibidem*, II, p. 206, col. 1.

21. Luc, 1 : 14.

22. Cf. *Fanqith* II, p. 55, col. 1.

23. *Ibidem*, II, p. 201, col. 1.

*« La vieille Elisabeth donna naissance au héraut de la vérité. Une voix apparut du sein stérile, pour annoncer son maître »*²⁴.

« La femme stérile a donné naissance au héraut qui devait tracer la route à son maître. Son père juste, qui avait été rendu muet, éleva la voix en action de grâces.

*« La reconnaissance retentit dans la maison du prêtre Zacharie. Les liens de sa langue furent dissous et il prophétisa sur l'enfant »*²⁵.

Mais cette joie intime, provoquée par la naissance du précurseur, déborde le cadre étroit de la famille. C'est surtout la joie du genre humain tout entier. Car cette naissance est pour lui le gage, la première lueur de cette restauration religieuse tant promise, la réalisation des desseins miséricordieux du Seigneur sur l'humanité.

*« Toute l'humanité se trouvait plongée jadis dans l'aveuglement de l'erreur ; mais tu as paru, ô apôtre, pour crier : Sois béni, Seigneur Tout-Puissant, Dieu de nos pères »*²⁶.

*« Toute la nature qui gisait malade a été guérie par ta glorieuse naissance d'une mère stérile ; car tu as appris, ô apôtre, à crier : Sois béni, Seigneur Tout-Puissant, Dieu de nos pères »*²⁷.

Enfant prédestiné, Jean est venu réaliser l'espérance des justes :

*« Tous les justes ont attendu le jour du fils du roi. Et lui, comme une source, il a été envoyé pour nous abreuver »*²⁸.

Jean fait particulièrement la joie de l'Eglise :

*« A la naissance du héraut de la vérité, l'Eglise sainte se réjouit et chante la gloire et la louange, elle et ses enfants, dans le monde entier »*²⁹.

24. *Ibidem*, II, p. 202, col. 2.

25. *Ibidem*, II, p. 199, col. 2.

26. *Ibidem*, II, p. 197, col. 1.

27. *Ibidem*, II, p. 197, col. 2.

28. *Ibidem*, II, p. 57, col. 2.

29. *Ibidem*, II, p. 198, col. 1.

Écoutons la liturgie se faisant l'écho de cette joie universelle répandue dans le monde par la naissance du précurseur :

*« Aujourd'hui, Elisabeth a été réjouie dans son enfantement, car les douleurs de sa stérilité se sont dissipées. Aujourd'hui, Zacharie a été transporté de joie, parce qu'il a retrouvé l'usage de sa langue. Aujourd'hui, les Lévites sont dans la joie, parce qu'ils ont été comblés par la miséricorde divine. Aujourd'hui, les prophètes sont dans l'allégresse, car un prophète s'est joint à eux et a annoncé leur maître. Aujourd'hui, les apôtres se réjouissent, car il a été compté comme un des leurs, celui qui a annoncé le royaume des cieux. Aujourd'hui, les martyrs se réjouissent, car un grand martyr s'est joint à eux. Aujourd'hui, toute la création crie à l'unisson : Que tes œuvres sont grandes, Seigneur ! »*³⁰.

A la joie de l'Eglise triomphante, s'ajoute celle de l'Eglise militante. Pour nous, pécheurs, la naissance du précurseur est un motif de joie et d'espérance, en tant qu'elle est le symbole et le gage de la rémission de nos péchés.

*« De même que tu as délié la langue de Zacharie, prêtre pur, par la naissance du héraut de la vérité, délie les liens du péché des âmes de tes adorateurs qui supplient ta divinité »*³¹.

Rôle de Jean-Baptiste.

En annonçant la venue du précurseur, le prophète Isaïe avait apprécié son rôle et sa mission, si bien que, interrogé³² par les Pharisiens sur sa mission, Jean-Baptiste a pu les renvoyer à cet oracle sublime : « Voix de celui qui crie dans le désert : préparez les voies au

30. *Ibidem*, II, p. 203, col. 1-2.

31. *Ibidem*, II, p. 198, col. 1.

32. Jean, 1 : 19, ss.

Seigneur »³³. Il vient, le désiré des nations. Il est déjà parmi vous quelqu'un que vous ne connaissez pas et qui est plus grand que moi. Préparez-lui les voies par la pénitence. Purifiez-vous de vos crimes, afin qu'à sa venue vous soyez dignes de le recevoir et de lui faire l'accueil qu'il mérite.

En effet, le Messie ne s'imposera pas de vive force aux cœurs humains. Pour le recevoir, et par conséquent participer aux fruits de sa mission divine, il faut s'y préparer par la pénitence. Seuls les cœurs purifiés par le baptême de pénitence seront jugés dignes de la nouvelle alliance et verront le salut de Dieu.

« Le beau fruit de la stérilité sortit du désert, pour montrer le chemin et tracer le sentier aux pénitents. Il dessina le modèle, jusqu'à ce que la réalité vint. Il attendit l'Epoux, pour en montrer la splendeur. Il prêcha le baptême de pénitence, jusqu'à ce que le Fils de Dieu vint sanctifier le Jourdain et ouvrir la porte de ses miséricordes »³⁴.

Jean-Baptiste est le nouveau Moïse chargé de négocier la nouvelle alliance, l'union ou le mariage du peuple de Dieu avec son divin Epoux³⁵.

Le moment est venu de savoir si la vieille épouse judaïque, liée par le traité du Sinaï, veut rester encore fidèle à son maître. Cette alliance, vieille de quinze siècles, a besoin d'une rénovation, car le temps de sa durée a expiré. Sa valeur figurative ayant cessé, elle doit céder la place à une nouvelle alliance définitive. A Jean échoit l'honneur de négocier le nouveau contrat. Le peuple juif, pressenti, ne voudra pas d'une proposition qui ne répond pas à ses goûts terrestres et charnels. A la place de la Synagogue, c'est l'Eglise qui accepte l'insigne honneur d'épouser le Christ.

« Gloire à l'Epoux céleste, parce qu'il a envoyé devant

33. Isaïe, 40 : 3, cité par Matt., 3 : 3 ; Marc, 1 : 3 ; Luc, 3 : 4 ; et Jean, 1 : 23.

34. Cf. *Fanqith* II, p. 204, col. 2.

35. Cf. *l'Orient Syrien*, vol. III. 1958, p. , ss.

lui son héraut qui a fiancé son Eglise. Et voici qu'elle lui chante la gloire »³⁶.

« L'Eglise fidèle a écouté la voix de ses cantiques et de sa prédication au désert de Juda. Elle délaissa les statues et les idoles et épousa le Christ »³⁷.

« Il a préparé la voie devant toi, et t'a fiancé l'Eglise qu'il a séduite par la douceur de sa voix, et qu'il a entraînée par sa prédication »³⁸.

« L'union d'Elisabeth et du prêtre Zacharie donna naissance, ainsi que Dieu l'a voulu, à un fruit aimable. Ce fruit fut pour l'Eglise le héraut de la vérité qui sema les paroles de vie à ses oreilles et la fiança au Très-Haut »³⁹.

« Ami de l'Epoux céleste, qui as fiancé l'Eglise sainte, invite-nous, par tes prières, au festin céleste »⁴⁰.

« O Christ qui as réjoui le prêtre vieillard par le héraut de la vérité, réjouis ton Eglise qu'il t'a fiancée du fond des eaux »⁴¹.

Après avoir fiancé l'Eglise au Christ, Jean-Baptiste demeure le gardien fidèle de cette épouse auprès de laquelle il joue le rôle de protecteur et de guide. La liturgie syrienne ne craint pas d'accentuer ce rôle jusqu'à considérer Jean comme l'époux-vierge, tant il est vrai qu'il représente, pour l'Eglise, le Christ unique époux.

« O vierge qui devins époux, pense un peu à la femme de ta jeunesse, afin qu'elle rompe les liens qu'elle contracta dans sa jeunesse avec plusieurs amants. Réprimande-la et fixe son esprit, afin qu'elle sache qui elle est, et à qui elle appartient. Veille sur elle, et apprends-lui à aimer le Christ son véritable Epoux. Béni soit celui qui la fiança à son Fils unique »⁴².

Bien plus, dans une sorte d'apothéose transcendante, la personne de Jean est exaltée jusqu'à un tel point que

36. Cf. *Fanqith* II, p. 74, col. 2.

37. *Ibidem*, III, p. 319, col. 2.

38. *Ibidem*, III, p. 301, col. 2.

39. *Ibidem*, II, p. 215, col. 2.

40. *Ibidem*, VI, p. 551, col. 1.

41. *Ibidem*, VI, p. 546, col. 2.

42. *Ibidem*, III, p. 305, col. 2.

sa mission, mise en comparaison avec celle des grands prophètes de l'Ancien Testament, dépasse incontestablement la leur.

«...Celui que nous reconnaissons comme un nouveau Moïse qui a vu Dieu, non plus par symbole, mais avec évidence ; comme un nouveau Josué qui n'a pas passé le Jourdain d'une rive à l'autre, mais qui, avec l'eau du Jourdain, a fait passer les hommes d'une conduite à une autre ; comme un nouveau Gédéon qui a tiré de l'eau des lutteurs, non pas contre des ennemis de chair et de sang, mais contre des esprits mauvais ; comme un nouveau Samuel qui n'a pas oint David, mais a baptisé le Fils de David ; comme un nouveau David qui n'a pas été persécuté par Saül, mais a été tué par Hérode ; comme un nouvel Elie à qui la nourriture ne fut pas apportée par un corbeau, mais qui s'est nourri de sauterelles et de miel ; comme un nouveau Joseph qui a été envié non par Putiphar, mais par Hérodiade ; comme un nouvel Elisée qui a augmenté non pas l'huile, mais ceux qui sont oints d'huile ; comme un nouvel Isaïe qui n'a pas dit : Voici qu'une vierge concevra et enfantera, mais a dit : Voici qu'elle a conçu et enfanté l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde... »⁴³.

Une naissance aussi merveilleuse, une vie aussi admirable et une mission aussi étonnante méritaient des éloges pompeux. La liturgie syrienne abonde en congratulations où la simplicité touchante ne nuit en rien à l'enthousiasme lyrique.

« Qui pourrait peindre, avec des matériaux terrestres, les beautés de ta grandeur, ô enfant aimable dont la conception fut annoncée par un ange ! »⁴⁴.

« Bienheureux es-tu, Jean, élu de Dieu, car tu as posé la main sur ton maître, et tu as saisi dans tes mains la flamme dont l'éclat fait trembler les anges »⁴⁵.

« Avocat éloquent qui as été conçu dans un sein stérile... Grand prophète qui, dans le sein de sa mère, a appris les mystères de son maître... Grappe nouvelle, pro-

43. *Ibidem*, III, p. 307, col. 1-2.

44. *Ibidem*, VI, p. 544, col. 1.

45. *Ibidem*, VI, p. 556, col. 1.

duite tardivement par un cep stérile et qui, par son vin, a consolé les âmes affligées »⁴⁶.

« Astre lumineux qui as montré le Matin véritable. Matin joyeux qui as manifesté le Jour glorieux. Lampe étincelante qui as indiqué la Lumière unique »⁴⁷.

« Du cep, un pampre poussa et produisit une grappe délicieuse. La bouture enfouie sous terre a verdi après avoir été desséchée. Ceux qui la voyaient étaient en admiration devant son fruit doux et délectable »⁴⁸.

« Grande trompette de la crainte de Dieu qui, par son chant joyeux, a réveillé ceux qui dormaient dans l'iniquité en leur montrant l'aurore lumineuse de la pénitence salutaire ; lys parfumé, fleuri au bord du baptême, et planté dans le jardin magnifique de l'Eglise sainte ; olivier glorieux qui a crû dans la maison de Dieu, afin de procurer l'onction sainte... »⁴⁹.

« Tu as d'abord envoyé devant toi, ô ange de cette grande réconciliation du Père, l'archange Gabriel, messager de joie, pour annoncer au vieillard pur, Zacharie, le fruit qui était au-delà de son attente. Ayant perdu, dans l'ancienne alliance, tout espoir d'avoir un héritier, l'espoir lui a paru soudain dans la nouvelle alliance. O stupeur, ô merveille ! A ceux qui étaient sans espoir et sans consolation, la consolation a paru et un fils est né : Voix qui annonce le Verbe inénarrable ; étoile qui précède le soleil ; lampe qui précède la lumière ; convive qui précède l'époux. Le plus grand parmi les enfants des femmes précède celui qui dépasse toute créature en ancienneté. Le premier né de la prophétesse précède le premier né de toute la création »⁵⁰.

« Bienheureux es-tu, Jean, car le désert a augmenté ton mérite, et le miel sauvage t'a servi de nourriture. Bienheureux es-tu, car tu fus le convive et le parrain de l'Eglise épouse du Fils unique, en invitant les peuples et les nations au baptême de la vraie pénitence. Bienheureux es-tu, car tu as revêtu l'armure de l'Esprit-Saint, pour réprimander les rois au sujet de la justice et de la vérité. Bienheureux es-tu, car tu as vu l'Esprit-Saint, tu as

46. *Ibidem*, II, p. 198, col. 2.

47. *Ibidem*, II, p. 199, col. 1.

48. *Ibidem*, II, p. 210, col. 1.

49. *Ibidem*, III, p. 321, col. 2.

50. *Ibidem*, II, p. 56-57.

*entendu la voix du Père dans les hauteurs, et tu as posé la main sur la tête du Rédempteur du monde. Bien-heureux es-tu, car tu t'es élevé plus haut que tous les prophètes, et tu as été digne de baptiser celui qui n'était ni misérable, ni besogneux... C'est donc avec raison que ton maître a dit de toi ces paroles divines : Voici une voix telle qu'il n'en a jamais paru de semblable parmi les enfants des femmes. Voici la voix qui a travaillé dans la vigne de son maître, et qui a tracé la route aux ouvriers diligents pour l'imiter. Voici la voix qui, la première, a marché dans le chemin du martyr, à cause de la vérité de la loi du Seigneur. Voici la voix qui a méprisé ce monde éphémère et ses vanités, à cause de cet autre monde dont le bonheur n'a pas de fin. Voici la voix dont la conduite fut étonnante, le mérite éclatant, et le souvenir saint... »*⁵¹.

*« Nous recourons à toi, prophète et apôtre du Très-Haut ; précurseur puissant du Seigneur ; guerrier et expression auguste du Verbe sublime ; héraut de la vérité ; apôtre choisi ; convive de l'épouse sainte et parrain de l'Epoux céleste ; tourterelle pure qui nous parvint du désert et qui a chanté les gloires de l'Eglise fidèle ; hirondelle annonciatrice de l'été joyeux ; langue qui parle des perfections divines ; harpe qui a chanté, au festin de l'épouse du roi, des cantiques purs, et qui, par l'inspiration de l'Esprit-Saint, a annoncé la rédemption du monde ; lampe diurne allumée devant la lumière évangélique ; astre lumineux qui a indiqué le soleil aux rayons multiples ; prêtre pur qui a étendu la main sur le grand-prêtre, et qui a posé la main sur la tête de celui qui remet les péchés... »*⁵².

Th. ARDANS, O.S.B.

Abbaye N.-D. de Belloc.

51. *Ibidem*, II, p. 213, col. 2.

52. *Ibidem*, III, p. 294, col. 1-2.

UN POÈME DE SAINT EPHREM : SATAN ET LA MORT

Ce poème de saint Ephrem sur « Satan et la Mort », qui n'est d'ailleurs pas seul de son espèce, figure dans plusieurs recueils de morceaux choisis. H. Gismondi le reproduit d'après l'édition de Bickell¹. C'est son texte que je suis ici.

Le poème est en vers hendécasyllabes, avec césure après le septième pied (7 + 4). S'astreindre à suivre en français le même rythme était un peu une gageure ; mais une traduction prosaïque calquée servilement sur les phrases de l'original aurait gardé une allure assez plate. On a donc tenté de tenir la gageure ; c'était le seul moyen de donner une idée exacte de cette poésie, qui vaut moins par les images que par la cadence, à laquelle s'ajoute parfois la préciosité des formules. On s'astreignait par là même à une concision de langage qu'Ephrem a plus d'une fois recherchée. On a donc retenu le mètre français 7 + 4, la syllabe muette s'élidant à la fin du premier hémistiche (d'où la disposition typographique qui sépare les deux parties de chaque vers). Chaque unité ainsi constituée se superpose exactement aux hendécasyllabes du syriaque. Seul le premier vers de la strophe 24 compte un pied de trop (8 + 4) : peut-être un lecteur mieux inspiré trouverait-il pour cet endroit une correction heureuse... Quant au refrain, on l'a laissé en dehors de la série, faute de pouvoir le faire entrer dans le lit de Procuste.

Le plus souvent, la traduction est littérale ; elle re-

1. H. GISMONDI, *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario*⁴, Paris 1913, p. 93. G. BICKELL, *S. Ephraemi Carmina Nisibena*, Leipzig 1866, p. 104 s.

court pourtant à quelques subterfuges, aisément repérables et faciles à justifier : changement dans l'ordre des mots, tournures actives pour traduire un passif ou l'inverse, ellipses, équivalences de formules. Mais le texte d'Ephrem lui-même n'est pas exempt de procédés artificiels (chevilles, répétitions de mots), savamment intégrés au langage poétique ; de ce fait, le traducteur se sentait quelque liberté pour rendre en français son modèle. Il s'est appliqué à n'en user que discrètement, quitte à conserver ici ou là quelques gaucheries de style. En un seul endroit, l'expression de l'original est vraiment trahie, encore que le sens n'en souffre pas trop (dernier hémistiche de la strophe 27). Quiconque s'est essayé au même art de traduire un poème étranger en langue poétique me pardonnera, j'espère, cette petite fantaisie².

Sur le mètre : "O Mort, ne sois pas arrogante !"

REFRAIN :

*Gloire à toi, Fils du Pasteur universel
qui délivra son troupeau
des loups cachés qui le dévorèrent,
le Mauvais et la Mort.*

1 *J'ouïs la Mort et Satan
qui disputaient
lequel est le plus puissant
auprès des hommes.*

2 *La Mort montra son pouvoir
qui les vainc tous ;
Satan, sa ruse qui, tous,
les fait pécher.*

2. Je dois plus qu'un simple merci au R. P. Graffin, professeur de syriaque à l'Institut catholique de Paris. Non seulement il a bien voulu corriger, au passage, mes contresens, mais il m'a suggéré plus d'une formule heureuse qui est maintenant incorporée à mon texte.

- 3 — *Toi, Mauvais, seul t'obéit
qui le veut bien ;
mais moi, qu'on le veuille ou non,
l'on vient à moi.*
- 4 — *Tu n'as, Mort, que la puissance
du despotisme ;
j'ai les filets et les pièges
de la rouerie.*
- 5 — *Ecoute, Mauvais ! Ton joug,
un roué le brise ;
mais nul ne peut regimber
contre le mien.*
- 6 — *Ta force, ô Mort, tu l'exerces
sur des infirmes ;
moi, volontiers, je triomphe
des plus valides.*
- 7 — *Le Mauvais n'a pas pouvoir
sur qui l'exècre ;
moi, quiconque me maudit
me vient en mains.*
- 8 — *Ta force, ô Mort, c'est de Dieu
que tu la tiens ;
moi, je fais pécher tout seul,
sans assistance.*
- 9 — *Toi, Mauvais, comme un infirme,
tu tends des pièges ;
et moi, j'use comme un roi
de mon pouvoir.*
- 10 — *Mort, trop sotte pour connaître
combien je vaux,
moi qui pus faire ma proie
d'un libre arbitre !*
- 11 — *Toi, Mauvais, en malfaiteur
tu vas rôdant ;
mais moi, tel un lion, je brise,
sans avoir peur.*

- 12 — *Personne, ô Mort, ne te sert
ni ne t'adore ;
comme un dieu, les rois m'honorent
de sacrifices.*
- 13 — *La Mort, tant de gens l'appellent
comme un bienfait ;
toi, Mauvais, pour t'appeler,
jamais personne !*
- 14 — *O Mort, ne saisis-tu pas
combien de gens,
m'invoquant à leur manière,
me sacrifient ?*
- 15 — *Satan, tu ne peux blanchir
ton nom haï ;
ton nom, chacun le maudit :
cache ta honte !*
- 16 — *Mort, si dure est ton oreille ?
N'entends-tu pas
qu'après toi tout homme hurle ?
Va te terrer !*
- 17 — *Face découverte au monde,
point je ne ruse
comme toi qui, sans la ruse,
point ne demeures.*
- 18 — *Tu n'as rien gagné de plus,
en vérité,
sinon d'être comme moi
haïe des hommes.*
- 19 — *De moi, tout homme a la crainte,
comme du Maître ;
mais toi, l'on te voue sa haine,
comme au Mauvais.*
- 20 — *Pour toi, Mort, on hait ton nom
avec ton œuvre ;
si l'on hait mon nom, mes joies
sont fort prisées.*

- 21 — *Sous les dents, ta douceur vire
à l'amertume :
toujours le remords de l'âme
poursuit tes joies.*
- 22 — *Haine au gouffre où il n'est même
plus de remords,
à l'abîme qui submerge
toute passion !*
- 23 — *Qui tombe au puits des Enfers,
il ressuscite ;
haine au péché qui pour l'homme
tranche l'espoir !*
- 24 — *Je permets, bien qu'à regret,
la repentance ;
plus d'espoir pour qui est mort
dans le péché !*
- 25 — *Plus d'espoir, car il t'avait
rejoint d'abord :
ne l'eusses-tu fait pécher,
sa mort fût belle !...*
- 26 *Béni qui défit l'un par l'autre
les serfs maudits,
pour que nous puissions en rire
comme eux nous raillent !*
- 27 *Nous en avons ri, mes frères,
et c'est le gage
que nous en rirons encore
au dernier jour...*

Refrain :

*Gloire à toi, Fils du Pasteur universel
qui délivra son troupeau
des loups cachés qui le dévorèrent,
le Mauvais et la Mort.*

La forme littéraire du poème

A première vue, la forme littéraire de ce poème n'a rien de particulièrement original. Ephrem a trouvé dans

le Nouveau Testament le thème du Diable et de la Mort, ces deux ennemis du genre humain vaincus en même temps par le Christ ressuscité (Hb., 3, 14-15), qui seront pareillement jetés pour l'éternité dans l'étang de feu et de soufre (Ap., 20, 10 et 14). Poète disert et abondant, il a tiré parti habilement du thème, en l'étoffant par une *dispute* qui est de son invention ; de là le dialogue entre les deux rivaux, que le Christ met d'accord en les vainquant tous deux après les avoir laissés s'humilier mutuellement.

Mais précisément, la construction même du poème n'est pas laissée au hasard ; elle se coule dans une forme littéraire qu'on a la surprise de trouver dans les anciennes littératures mésopotamiennes, soit en sumérien, soit en akkadien : la *Dispute de prévalence*. Preuve de la persistance locale d'un genre essentiellement sapientiel, utilisé parfois à des fins politiques ou théologiques. S.N. Kramer en a donné des exemples typiques dans sa « *Sumerian Mythology* » et dans « *L'Histoire commence à Sumer* »³ ; R.H. Pfeiffer a traduit l'un des textes akkadiens dans les « *Ancient Near Eastern Texts* » de Pritchard⁴. Tout le dossier a été rassemblé par J.J.A. van Dijk dans « *La sagesse suméro-akkadienne* »⁵, où le genre est analysé avec précision et les principaux exemples cités *in extenso*.

Voici, d'après Van Dijk, les *Disputes* qui ont été ainsi récupérées⁶ : 1) Textes sumériens : Le bétail et le blé ; La

3. S.-N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Paris 1957. Le chapitre XVII (« Les premiers débats littéraires ») cite deux textes : L'été et l'hiver, Le cultivateur et le pasteur (ou : Inanna courtisée). Un troisième est cité au ch. XIII : Le bétail et le blé (p. 155 s.). Ces textes étant les plus accessibles aux lecteurs français, j'omets ici toute autre référence érudite.

4. J.-B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, p. 410 : Le tamaris et le dattier.

5. J.-J.-A. VAN DIJK, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden 1953. Toute la première partie (p. 31-85) est consacrée à ces « Disputes de prévalence ».

6. *Op. cit.*, p. 40-41. Van Dijk cite ensuite et commente : Emesh et Enten (L'été et l'hiver), Ku et Urudu (Le métal précieux et le cuivre), Dumuzi et Enkimdu (Le pasteur et le laboureur). Tous ces textes sont malheureusement fragmentaires.

hache et la charrue ; Le bois et le roseau ; Le poisson et l'Oiseau ; L'été et l'hiver ; Le métal précieux et le cuivre ; Le cultivateur et le pasteur (Enkimdu et Dumuzi). —
 2) Texte bilingue : Le chien, le loup, le lion et le renard. —
 3) Textes akkadiens : Le tamaris et le dattier ; Le bœuf et le cheval.

Plus que cette liste (forcément incomplète, puisqu'elle dépend du hasard des fouilles) importent les lois structurales du genre. En effet, les divers textes se modèlent généralement sur un patron commun dont Van Dijk formule ainsi le type⁷. 1) Introduction : après la présentation d'un cadre mythico-étiologique, on a une description des attributs des adversaires puis l'*occasio litigandi*. 2) Corps de la dispute : « les adversaires embellissent respectivement leurs propres qualités et dénigrent le plus possible celles de l'adversaire ; c'est la partie en général la plus étendue ». 3) Jugement final : un dieu prononce la sentence, généralement suivie par la réconciliation des adversaires. 4) On note en outre une rubrique de style conventionnel, dédiant le texte à la gloire d'un Dieu. Voici celle de la dispute entre le bois et le roseau : « De ce que, dans la dispute entre le bois et le roseau, le bois était supérieur au roseau, la gloire soit à la grande Montagne, au Père Enlil »⁸. Une rubrique semblable permet même de rapprocher des *Disputes de prévalence* un poème apparenté à l'épopée d'Enmerkar et du Seigneur d'Aratta⁹. Il y a donc là une formule sanctionnée par l'usage : c'est comme l'*envoi* final du poème. D'un texte à l'autre, on remarque sans doute quelques variations dans la réalisation de ce cadre ; mais elles demeurent à l'intérieur de limites assez resserrées.

Or le poème d'Ephrem sur Satan et la Mort se réfère visiblement au même patron. Les strophes 1 et 2 constituent la mise en scène ; elles énoncent l'*occasio litigandi* et indiquent les attributs des deux adversaires : à la force de

7. *Op. cit.*, p. 39.

8. *Ibid.*, p. 41 et 50. Voir la conclusion semblable de Dumuzi et Enkimdu, p. 73 ; KRAMER, *op. cit.*, p. 185.

9. *Ibid.*, p. 34. Voir le texte du poème d'Enmerkar dans : *L'histoire commence à Sumer*, p. 54-65.

la Mort s'oppose la ruse de Satan. Les strophes 3 à 25 forment le corps de la dispute, suivant le modèle attendu (exaltation de soi, dénigrement de l'autre). Les strophes 26 et 27 donnent la conclusion : aucun des deux adversaires n'a le prix, puisque tous les deux, déjà humiliés l'un par l'autre, ont été vaincus par le Christ. Aussi le *refrain* adresse-t-il au Christ une louange de forme parallèle à l'*envoi* final des *Disputes* sumériennes.

L'œuvre du diacre d'Edesse n'est donc pas, au total, une composition libre de toute convention. Bien au contraire. *On aperçoit à travers elle la persistance d'un canon littéraire très ancien, conservé dans les traditions de la culture locale.* Le genre est toutefois adapté par Ephrem aux besoins de la théologie chrétienne, qu'il veut exposer sous forme poétique. Les adversaires qui sont en scène ne sont que les « serfs maudits » (26) du Seigneur. Celui-ci les met d'accord... en leur faisant subir le même sort final. Leur *dispute de prévalence* se déroule ainsi dans un climat d'ironie : ils pensent pouvoir dévorer le troupeau du Christ ; mais le Christ a déjà libéré ses brebis des deux loups cachés qui les guettent. S'il les laisse se quereller, c'est pour que les brebis jouissent du spectacle et raillent tout à l'aise les deux compères, plus sots que redoutables, en attendant de s'en rire à jamais, après la résurrection qui montrera la ruine complète de leur pouvoir.

Telle est la portée fondamentale du poème ; elle relève de la sagesse chrétienne, à laquelle un genre littéraire de l'antique sagesse orientale prête maintenant ses moyens d'expression. Sur elle se greffent des leçons latérales, semées au cours des strophes. La situation de l'homme en face de la Mort et en face du Tentateur est ainsi décrite de façon concrète, et, à travers le cliquetis des répliques, le dialogue chemine vers la constatation finale d'un double échec : la Mort doit laisser place à la résurrection, et Satan, à la repentance des pécheurs.

Notes sur la traduction

Pour satisfaire les critiques sourcilleux qui s'inquiéteraient d'une traduction trop libre, je donne ici le mot à mot du texte là où je l'ai sacrifié aux nécessités du rythme français.

1. « ...tandis qu'ils disputaient lequel est plus puissant que l'autre... »

2. « Satan montra sa ruse... »

5. « Un roué » reprend « la rouerie » de la strophe 4. Pour plus de précision : « l'astuce » (4) et « quiconque est astucieux » (5).

7. « ...quiconque m'a maudit et me maudit... » Le verbe exécrer est à prendre au sens fort de « maudire », litt. : « injurier ».

8. « Je suis seul et sans personne qui m'aide quand je fais pécher ».

10. « Tu es trop sotte, ô Mort, pour connaître combien je suis grand ».

11. On peut hésiter entre deux traductions : « Moi, en lion, je brise et je n'ai pas peur », ou : « Moi, je suis un lion qui brise... »

12. « Toi, Mort, il n'est personne qui te serve ni qui t'adore ; moi, par des sacrifices, les rois me servent comme un dieu ».

13. « ...il n'est personne qui t'ait appelé ni qui t'appelle. » Le verbe traduit par « appeler » est repris dans la strophe suivante au sens de « invoquer », correspondance impossible à rendre en français.

14. « ...combien ils sont qui, de toutes façons (ou : chacun à sa manière), m'invoquent et me sacrifient ».

15. « Haï (ou : haïssable) est ton nom, ô Satan ; tu ne l'embelliras pas ».

16. « Si dure est ton oreille... que tu n'entendes pas... »

17. « Ma face est découverte dans la création... »

19. « Tout homme me craint de crainte... ; on te hait de haine... »

20. « Mon nom est haï et mes plaisirs beaucoup aimés ».

21. « En amertume des dents se change ta douceur... »

22. Haï (ou haïssable) est le Shéol..., l'abîme qui engloutit et recouvre tous les mouvements (de l'âme) ».

24. « ...tranché est l'espoir du pécheur qui est mort dans ses péchés ».

25. « Il était allé vers toi d'abord, et son espoir fut tranché, lui dont le trépas eût été beau si tu ne l'avais pas fais pécher ».

26. Le premier vers a malheureusement un pied de trop...

26-27. Le texte renferme trois fois l'expression syriaque

h^{az}d b^e, c'est-à-dire : « regarder » avec une certaine nuance psychologique (« jouir de la vue de quelqu'un », « avoir quelqu'un en spectacle »). La strophe 26 permet de préciser la nuance : « regarder quelqu'un en le raillant » (litt. : « ...pour que nous les regardions comme eux nous regardent et nous raillent »). D'où la traduction : « rire de quelqu'un » reprise ici aux trois endroits.

27. « Que nous les ayons regardés, mes frères, c'est le gage que nous devons les regarder de nouveau quand nous serons ressuscités. » Dans la traduction, « au dernier jour » est une adaptation métrique évidemment infidèle à la lettre du texte. En sacrifiant le rythme, on dirait mieux : « ...que nous en rirons encore, une fois ressuscités ».

Pierre GRELOT.

Paris

L'ASHRAM SYRO-MALANKAR DE KURISUMALA

Il y a de cela quelques mois, deux moines d'Europe ont inauguré, dans les montagnes dites les *Ghâts* occidentales, un centre de vie contemplative. Cet *ashram* (= nom sanscrit donné à de pareils centres) est le premier du genre au Malabar. L'originalité de cette création est déjà extraordinaire, mais l'*ashram* possède une autre qualité non moins nouvelle et pleine de promesses : la fondation s'est faite selon la tradition liturgique syrienne d'Antioche, représentée en Inde par le rite syro-malankar.

Comme introduction à l'histoire de ce nouveau monastère, nous voudrions donner d'abord un court aperçu sur la vie monastique et religieuse pour hommes chez les Syriens de l'Inde. Dans une seconde partie, nous tâcherons de présenter à nos lecteurs les aspects les plus saillants de la nouvelle fondation.

La chrétienté dite syro-malabare reçut de très bonne heure ses évêques et son organisation de l'Eglise de Perse-Mésopotamie. Les relations hiérarchiques et canoniques entre l'Eglise-mère et celle du Malabar durèrent jusqu'à la fin du XVI^e siècle¹. Etant donnée la puissance du monachisme chaldéen, il serait étonnant que celui-ci n'ait pas influencé les chrétiens de l'Inde d'une façon ou d'une autre. Ceci est d'autant plus probable que les moines chaldéens se sont montrés également d'ardents missionnaires. Au sujet par exemple de leur rayonnement en Chine, nous

1. E. TISSERANT, *Eastern Christianity in India*, Calcutta, 1957, p. 11-18, 24-26, 31-47.

sommes relativement bien informés pour les deux périodes d'expansion, les VII^e-VIII^e siècles et les XII^e-XIII^e siècles, périodes séparées par une interruption totale de plus de trois cents ans².

Malheureusement, nous sommes beaucoup moins renseignés en ce qui concerne l'Inde « chrétienne » de l'antiquité finissante et du moyen âge. Les témoignages de saint Jérôme³ et de Procope⁴, comme aussi le traité assez mystérieux de Jean de Carpathe⁵, ne semblent pas suffisants pour établir l'existence, en Inde, d'un monachisme organisé. On peut cependant supposer que les deux ou trois monastères chaldéens du Golfe Persique ont pu créer des filiales en Inde. Cosmas Indicopleustes semble l'indiquer⁶, et le célèbre catholicos Timothée I^{er} (780-823) devait parler en connaissance de cause quand il écrivait : « Beaucoup traversent les mers vers l'Inde et la Chine avec un bâton et une besace seulement »⁷.

Il faut garder en mémoire le fait que les évêques chaldéens qui dirigèrent les destinées des Syriens de l'Inde étaient nécessairement des moines. Il y eut bien une courte période, durant la première moitié du VI^e siècle, au cours de laquelle le haut-clergé chaldéen reçut la permission de se marier, mais cet intermède peu canonique fut de courte durée⁸. On est en droit de supposer que ces évêques, choisis parmi les moines des monastères de la Mésopotamie, ont pu parfois se faire accompagner par d'autres moines mésopotamiens. Ce n'est là qu'une hypothèse.

2. E. A. WALLIS BUDGE, *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, Londres, 1928, p. 33-37 ; E. TISSERANT, « Nestorienne (Eglise) », in *Dict. Théol. Cath.*, Paris, 1931, t. II, col. 199-218.

3. S. Hieronymi *Litterae* 107 ad Laetam, P. L., 22, 870.

4. PROCOPUIS CAESARENSIS, *De Bello Gothico*, IV, 17.

5. *Johannis Carpathii 100 Capita Consolationis ad Monachos in India*, V, 18, P. G., 85, 1837-1860.

6. E. O. WINDSTEDT, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge, 1909, p. 119.

7. *Timothei I Epistolae*, in *Corpus Script. Christ. Or.*, t. 67, p. 107.

8. E. TISSERANT, *Nestorienne (Eglise)*, col. 174-179, 314.

Par contre, nous sommes un peu mieux renseignés en ce qui concerne Mylapore, où se trouve, d'après la tradition, le tombeau de l'apôtre saint Thomas. Encore ne s'agit-il que d'informations éparses. D'après saint Grégoire de Tours, on peut croire qu'il y avait, à Mylapore, au VI^e siècle, un monastère et, si le renseignement est exact, il s'agirait sans doute d'un établissement de rite chaldéen⁹. Il est fort possible que ce soit le même monastère qui est décrit par la Chronique anglo-saxonne de la fin du IX^e siècle¹⁰. Des autres témoignages des visiteurs occidentaux du moyen âge, il n'y a rien à tirer sur cette question. Il faut redescendre jusqu'au XIV^e siècle pour voir mentionner par 'Amr, fils de Matthieu, un des derniers écrivains chaldéens, l'existence d'un monastère à « Meilan », nom qui doit indiquer le Mylapore d'aujourd'hui¹¹.

En ce qui concerne le pays malabar proprement dit, nous ne pouvons que formuler des hypothèses. Nous avons déjà indiqué celle des moines chaldéens accompagnant leurs évêques qui se rendaient en Inde. L'Augustinien Raulin, qui écrivait au XVIII^e siècle, se contente de reproduire le récit assez fantaisiste du prêtre syro-malabar *Joseph l'Indien*, et la mention de Maffei, que nous n'avons pu contrôler¹². D'après ces sources, assez peu critiques d'ailleurs, il y aurait eu à la fin du XV^e siècle, ou au début du XVI^e, des groupes de moines et de religieuses vivant ici ou là au Malabar. Dans ce cas, il s'agirait bien d'Indiens ; mais ces indications ne trouvent aucune confirmation dans les nombreux documents portugais publiés récemment pour cette période¹³, ni même dans les lettres

9. *Gregorii Turonensis De Gloria Martyrum*, XXII, P. L., 71, 753-754.

10. A. E. MEDLYCOTT, *India and the Apostle Thomas*, Londres, 1905, p. 80-84.

11. J. A. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III, 1, p. 580 : t. III, 2, p. XXXIV.

12. J. F. RAULIN O.E.S.A., *Historia Ecclesiae Malabaricae*, Rome, 1745, p. 387 et 389.

13. Par exemple dans les douze volumes de la *Documen-*

et les rapports des missionnaires jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle¹⁴. Les traditions locales ne nous aident pas beaucoup. Le Carme Paulin de Saint-Barthélemy mentionne bien l'existence antérieure de monastères à deux endroits du Malabar, mais il écrivait à la fin du XVIII^e siècle¹⁵. De plus, il nous semble que ces traditions ont confondu ces monastères, soit avec l'essai de vie religieuse, commencé par les jésuites au XVII^e siècle, — nous en reparlerons plus loin —, soit avec des groupes de prêtres séculiers non mariés et vivant en communauté.

Au début du XVI^e siècle, par un phénomène non encore expliqué, la hiérarchie ecclésiastique en Inde se trouve entièrement composée d'évêques chaldéens tous originaires du monastère de Mar Eugène, situé dans le haut Euphrate, entre la ville de Mardine et la Djézireh. Ces moines-évêques, quittant leur Mésopotamie pour l'Inde, se sont-ils fait accompagner par des confrères moines de Saint-Eugène ? Rien ne nous le dit. Eux-mêmes, dans leur lettre au patriarche, ne le mentionnent pas. Par contre, dans cette même lettre, datée de 1504, ils font mention d'un *'umro* (qui peut tout aussi bien se traduire par *demeure* que par *monastère*) de saint Thomas l'Apôtre, sis à Mylapore, et que des chrétiens avaient commencé à habiter. L'expression *'umro d-Mor Tûmo Šliho* peut bien se rapporter au vieux monastère d'antan, comme elle peut également ne désigner que le sanctuaire et ses dépendances¹⁶. Les derniers évêques chaldéens, qui gouvernèrent les chrétiens du Malabar durant la seconde moitié du XVI^e siècle, et qui dépendaient d'un patriarcat uni à Rome, devaient être aussi des moines, peut-être de l'obédience du

tação para a Historia das Missões do Padroado Português do Oriente, India, Lisbonne, 1947 et ss., publié par le Dr Antonio da Silva Rêgo.

14. *Documenta Indica*, éd. I. Wicki S. I., Rome, 1945-56, 4 volumes.

15. PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO O.C.D., *India Orientalis Christiana*, Rome, 1794, p. 137.

16. J. S. ASSEMANI, o. c., t. III, 1, p. 594 ; t. III, 2, p. DCCLXIV. En ce qui concerne l'origine monastique des

monastère de Rabban-Hormiz près d'Alqoche, ou de celui de Mar Ya'qûb de Sé'ert. Mais ils n'introduisirent certes pas, au Malabar, un renouveau de la vie monastique.

En Inde, et en particulier chez les catholiques indiens de rite syrien, si le monachisme n'était pas mort, il n'en valait guère mieux. Rien ne semblait pouvoir secouer sa léthargie. Déjà en 1624, l'archidiacre de l'archidiocèse — ou vicaire général, — écrivait à la S. Congrégation de la Propagande pour lui souligner la nécessité de voir s'établir au Malabar des religieux vivant la Règle de saint Basile. La Congrégation avait, en réponse, accordé toutes les autorisations nécessaires¹⁷. Mais aucun ordre de ce genre ne semble avoir vu le jour.

Sous l'épiscopat d'Etienne de Brito, archevêque de Cranganore (1624-1641), une tentative fut faite pour ressusciter le monachisme sous la forme d'une congrégation de prêtres établie sur le modèle de celle des Oblats de Saint-Charles de Milan. La tentative fit long feu. Quand la scission éclata au sein de l'Eglise syro-malabare, et que s'organisa le parti de l'indépendance, la majeure partie des prêtres formant la nouvelle congrégation adhéra résolument au parti de l'indépendance.

Le succès de la réforme thérésienne chez les carmes fut la cause d'une fondation locale en plein XIX^e siècle. Les fondateurs, deux prêtres syro-malabars, avaient d'abord songé à un genre de vie modelé sur la Règle de saint Dominique. Mais l'influence des carmes déchaux gagna la partie. Cette fondation fut et reste un énorme succès, et le Tiers Ordre Régulier des carmes syriens (T.O.C.D.) est en grande partie responsable de l'état

évêques chaldéens de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e. cfr. *ibid.*, t. III, 1, p. 590-599. Le regretté H. HOSTEN S. J. crut avoir retrouvé au début de 1923 les fondations du monastère de Mylapore, cfr. *Antiquities from Sān Thomé and Mylapore*, Mylapore, 1936, p. 160-161.

17. *Archivum S. Congreg. de Propag. Fide, Scritt. Origin.*, t. 98, f. 162 ; t. 129, f. 222-223.

florissant de l'Eglise syro-malabare contemporaine¹⁸. D'autres fondations religieuses pour hommes prirent corps ici ou là au Malabar, mais elles sont toutes de statut diocésain et leur expansion ne dépasse généralement pas les limites du diocèse. De plus, comme les tertiaires carmes, ces religieux sont du type dit « actif ».

Le monastère de Kurišumala, que ces lignes ont pour objet de faire connaître aux lecteurs de *L'Orient Syrien*, est par contre une fondation éminemment contemplative, comme on le verra par son règlement. Déjà, ayant à peine vu le jour, il s'est acquis une certaine renommée en Inde, principalement parce que ses fondateurs ont obtenu d'appartenir désormais, eux et leur fondation, au rite syrien d'Antioche, ce rite qui porte, en Inde, le nom de rite syro-malankar, d'en suivre la liturgie, de s'inspirer de ses Pères et de ses traditions, en un mot de vivre la vie des premiers moines de l'Eglise de Syrie, sans pour cela abandonner celles des traditions indiennes compatibles avec un tel monachisme.

Le rite syrien d'Antioche n'est pas très ancien en Inde. Il ne s'y est implanté qu'au XVII^e siècle, à la suite de la grande scission qui divisa douloureusement en deux groupes les catholiques indiens syriens.

L'un de ces groupes s'était insurgé contre l'autorité des chefs ecclésiastiques portugais et s'en était proclamé indépendant. Pendant quelques années, des tentatives furent faites, particulièrement par les carmes déchaux italiens, afin de le ramener à l'unité. Le résultat en fut nul. La réconciliation devint impossible, surtout après que les chefs de ce groupe se furent tournés vers le patriarcat syrien jacobite d'Antioche et se furent placés sous son obédience.

L'obédience au patriarcat d'Antioche devait nécessairement entraîner l'adoption de la liturgie de l'Eglise d'Antioche. Mais cette adoption ne se fit que par étapes

18. *The Carmelite Congregation of Malabar, 1831-1931, Trichinopoly, 1932.*

progressives. D'une part, en effet, les relations entre le groupe indien dissident et la hiérarchie jacobite d'Antioche étaient lentes et difficiles ; d'autre part, les Syriens du Malabar restaient fortement attachés à leurs traditions liturgiques ancestrales, qui leur étaient venues de l'Eglise syrienne orientale, nestorienne ou chaldéenne.

En fait, la liturgie de l'Eglise syrienne d'Antioche ne commença à être pratiquée dans toute sa pureté que pendant le deuxième quart du XIX^e siècle. Quant à la vie monastique, elle ne vint que sous l'aspect d'évêques jacobites, qui normalement étaient des moines et continuaient à en porter les signes extérieurs (capuchon, tunique, manteau). Quand, surtout au XIX^e siècle, les évêques jacobites locaux furent choisis parmi le clergé indien, au lieu d'être demandés à la Mésopotamie, il fallut bien songer à les faire « moines ». Cette coutume a plus ou moins continué jusqu'à nos jours. Les jeunes gens qui désirent devenir prêtres et choisissent de rester célibataires sont invités à faire la profession monastique. En fait, cette invitation s'adresse surtout à ceux que leurs grandes qualités promettent à l'épiscopat. Ce monachisme, assez décadent, se dit du type « antonite ». Il garde plus ou moins un certain idéal d'érémisme, qui s'exprime par le fait que le moine, ou *rabbân*, doit vivre à l'écart de la population. Il doit aussi s'abstenir de viande et de spiritueux, et réciter l'office entier chaque jour. Il est fort douteux que ces moines jacobites puissent connaître une vie communautaire, ou même réellement érémitique. Pourtant, ils s'essaient (il y en avait une douzaine en 1957) à suivre l'idéal monastique tel qu'il a été codifié par Bar-Hebraeus dans son *Ethicon* et son *Nomocanon*¹⁹.

19. D'après un renseignement communiqué par le R. P. Fr. Mahieu O.C.S.O., il y a eu récemment, chez les Jacobites du Malabar, un cas d'érémisme assez particulier. Nous en donnons la description sous toutes réserves : « Nous connaissons un exemple d'érémisme charismatique non sans ressemblance avec celui du sannyâsi hindou.

Un jacobite indien quitta le monde il y a une bonne vingtaine d'années, à la manière de Benoît de Nursie, se retirant en

C'est l'absence presque totale de vie monastique organisée de son Eglise qui fit réfléchir le futur Mar Ivanios. Encore simple prêtre jacobite, célibataire sans pour cela avoir fait profession monacale, il se rendit compte de la nécessité d'un ordre religieux pour les Jacobites de l'Inde. Après la première guerre mondiale, son projet prit corps. Le fondateur commença par étudier de près les règles fondamentales de saint Benoît et de saint Basile, comme aussi l'idéal franciscain ; puis il fonda, dans la région montagneuse du Kérala, un *ashram*, ou centre monastique. La nouvelle congrégation reçut le titre d' « *Ordre de l'Imitation du Christ* », et le monastère s'appela « *Béthanie* ». Ces noms indiquent bien l'intention du fondateur : une vie de recueillement, centrée sur la contemplation des mystères évangéliques. Mar Ivanios voulait avant tout que son *ashram* rayonnât par l'intérieur, par attraction, plutôt que par diffusion à l'extérieur. La réalisation de ce grand idéal fut en partie détruite par la réunion du chef, et des moines qui avaient répondu à son appel, à l'Eglise catholique en 1930.

Mais les membres de l'*ashram* durent s'adonner aux tâches les plus urgentes, surtout en raison du manque de

pleine solitude, en compagnie des bêtes sauvages, vivant d'herbes et de fruits pendant quatre mois. Souvent tenté à l'occasion de ses jeûnes, il eut un jour une claire vision du Seigneur qui lui fit comprendre qu'il lui donnait pouvoir sur les démons en vue de reconforter les faibles et de guérir les malades. Rencontré un jour par des paysans, il fut persuadé de se fixer non loin d'eux auprès d'un moine russe orthodoxe en résidence en Inde. Il vécut de nombreuses années avec lui, dans le jeûne et la prière, et tout en exerçant les dons reçus du Seigneur. Il fut réuni à l'Eglise il y a quatre mois (c'est-à-dire au printemps de 1957), peu après le départ de l'évêque (i.e. Son Exc. Mar Athanasios, évêque syro-malankar de Tiruvalla) en Europe. On lui assigna comme résidence une maison religieuse des carmes syriens. Mais devant l'envahissement des foules qui se pressaient auprès de lui, le prier demanda son transfert. Il réside actuellement dans un presbytère très retiré, où nous lui avons rendu visite et avons été vivement impressionné par sa simplicité et la ferveur de sa prière, par son humilité et son détachement qui lui fait soumettre à son curé l'exercice de ses dons avec une simplicité de novice ».

prêtres du rite, et, de contemplatifs, ils devinrent rapidement très « actifs ». De cette façon, l'« Ordre de l'Imitation du Christ », tel qu'il existe maintenant dans l'Eglise catholique de rite syro-malankar, est du type « apostolique et actif ». De nouvelles constitutions le concernant ont d'ailleurs été promulguées récemment, et elles confirment ce changement de caractère. C'est dire qu'il ne s'agit plus d'une congrégation vraiment monastique.

On le voit, le Malabar, avec ses deux millions, largement dépassés, de catholiques syro-malabars ; avec aussi plus d'un million de dissidents dont la très grande majorité est jacobite, ne possédait jusqu'ici aucune fondation monastique pour hommes. Le fait est regrettable si l'on songe d'une part au développement considérable du monachisme contemporain dans l'Eglise (y compris un « resourcement » très profond), et d'autre part aux traditions indiennes millénaires de vie contemplative.

En ce qui concerne l'Inde en général, les appels des Papes ne sont pas restés entièrement vains. Ces appels datent surtout d'après la première guerre mondiale, quand le mouvement missionnaire prit un tour à la fois universel et profond. Il s'agissait maintenant de planter l'Eglise, et, normalement, la vie monastique devait être un des éléments de base. C'est ainsi que Pie XI consacra deux longs paragraphes de son encyclique *Rerum Ecclesiae* à l'importance de la vie contemplative dans les pays dits de mission. Il mentionnait entre autres l'inclination des peuples encore non chrétiens à la vie monacale²⁰.

En Inde, dès 1921, au congrès marial de Madras, le P. Thomas Pothacamury (devenu depuis archevêque de Bangalore) fit un exposé sur l'« adaptation du monachisme catholique à l'Inde ». Une motion ayant trait au même point fut votée par le Congrès²¹. Mais il fallut

20. *Acta Apost. Sedis*, 18 (1926, p. 70. Traduction française dans la *Documentation Catholique*, 15 (1926), col. 1422-1423.

21. G. A. PINTO, *The Carthusians in India*, Mangalore, 1939, p. 5-7.

attendre jusqu'en 1933 pour assister à quelque effort dans ce sens. Quand les bénédictins germano-américains, qui dirigeaient l'université catholique de Pékin, en transmirent la direction aux Pères du Verbe Divin, les jésuites du diocèse de Patna, dans la province de Bihar, leur offrirent une vaste propriété située au pied des Himalayas. Malheureusement le projet ne put se réaliser, et de toute façon on aurait eu affaire à une fondation de type beaucoup plus « actif », avec écoles, collège universitaire, etc...

A peu près vers la même époque, le Mahatma Gandhi eut l'occasion de parler des moines cisterciens qu'il avait rencontrés en Afrique du Sud et en Italie. On peut résumer ainsi ses impressions : « Leur monastère était un modèle de beauté, un véritable jardin, sans un grain de poussière, et il y avait un doux silence pénétrant l'atmosphère. Je vis toujours sous le charme du doux silence de leurs cellules. Ce serait mon idéal de fonder pareil institut... Ils sont dédiés à l'*ahimsa* (non-violence), l'*aparigraha* (pauvreté volontaire) et le *brahmacharya* (chasteté volontaire). L'Inde doit posséder de tels volontaires pour élever son peuple ».²² Dans l'esprit de Gandhi, un monastère cistercien, où les moines vivraient dans l'austérité et l'attachement unique à Dieu, devait pouvoir servir de modèle pour des *ashrams* de l'Inde. Seuls, les cisterciens pouvaient servir d'exemple au peuple, et lui montrer combien l'amour de Dieu est aussi celui du prochain. Gandhi songeait alors surtout au relèvement du sort des *harijans*, les membres hors caste de la société indienne.

Plus récemment, le premier concile plénier de toute l'Inde, réuni à Bangalore en janvier 1950, ne manqua pas de songer à un monachisme indien. Le décret 125 se lit ainsi : « Nous espérons qu'un mode plus austère de vie contemplative, déjà commencé dans nos régions, s'étende davantage, soit par le progrès des instituts qui existent déjà en Inde, soit par l'introduction d'autres ordres semblables, ou même par la fondation de nouveaux instituts

22. *Ibid.*, p. 9-10

de ce genre, qui soient bien adaptés à notre population » ²³. Et c'est précisément à cette même époque que de jeunes Indiens étaient formés à la vie monastique dans ce centre bénédictin, si missionnaire, qu'est l'abbaye de Saint-André, à Bruges, en Belgique.

Revenus en Inde, ces jeunes moines formèrent, près de Bangalore, sous la direction priorale d'un bénédictin belge venu de l'abbaye de Saint-André, un monastère qui est aujourd'hui très prospère.

Deux ou trois autres essais de ce genre furent tentés. Ils ne semblent pas avoir obtenu le même succès, du moins jusqu'à maintenant. Ils l'auront peut-être un jour. Souhaitons-le-leur.

Mais le Malabar attendait autre chose : un *ashram* qui fût fidèle à ses traditions tant liturgiques que raciales ; un *ashram* qui ne fût pas une copie conforme des monastères européens, purement latins, mais qui tint compte de l'âme indienne et de ses aspirations particulières. Son vœu n'allait pas tarder à être exaucé.

Au début de l'été 1955, débarquait en Inde un moine de l'abbaye de N.-D. de Scourmont, en Belgique, prêté par ses supérieurs au très regretté Père Monchanin, qui avait commencé, après la dernière guerre, un centre de vie contemplative près de Trichinopoly (maintenant Tiru chirappalli). Dom Anselme Le Bail, quatrième abbé de Scourmont, avait longtemps désiré établir un monastère en Inde, mais des obstacles, surtout d'ordre extérieur, avaient mis le projet en souffrance. C'est dire que l'envoi d'un de ses moines répondait à un projet longuement mûri. La vie de *Sannyâsi* chrétien, avec le Père Monchanin et son compagnon bénédictin, Dom H. Le Saux, comme aussi de multiples contacts avec des *ashrams* hindous, et, évi-

23. *Acta et Decreta Primi Concilii Plenarii Indiae*, Ranchi, 1951, canon 125, p. 57-58.

24. Nous faisons allusion ici surtout à l'*ashram* du P. Monchanin, situé près de Trichinopoly, et à celui commencé par deux moines bénédictins près de Poona.

demment, avec les communautés catholiques du sud de l'Inde, convainquirent le Père Francis Mahieu qu'il fallait songer à une fondation du type cistercien le plus souple possible.

C'est alors qu'il eut la bonne fortune d'entrer en relations suivies avec les chrétiens du Malabar, surtout avec les Syriens des deux rites. Il ne tarda pas à découvrir que le Malabar chrétien se devait de posséder la vie monastique. Les catholiques, surtout ceux qui suivent les traditions de l'Eglise syrienne, sont très florissants. Déjà Pie XI avait mentionné cet aspect remarquable, lorsqu'il érigeait en 1923 la hiérarchie de rite syro-malabar : « Ils doivent être comptés parmi les meilleurs de toute l'Inde »²⁵. Le nombre des vocations y est extrêmement élevé. Pour n'en citer qu'un exemple, la congrégation des tertiaires carmes syriens a vu, en cette année 1958, l'admission dans son sein de 86 novices. Beaucoup de prêtres indiens de rite syrien parcourent toutes les régions de l'Inde, annonçant la parole de Dieu, administrant les sacrements, faisant, somme toute, œuvre de missionnaires.

Les Syriens, de surplus, possèdent un vaste réseau d'œuvres de bienfaisance : collèges, écoles, dispensaires, hôpitaux, maternités, toutes très florissantes. Il n'est pas inutile de mentionner aussi les solides traditions de piété filiale et d'attachement paroissial chez ces Indiens dont la liturgie est celle de la Syrie orientale ou de la Syrie occidentale.

A tout cela s'ajoute le magnifique mouvement de réunion chez les dissidents, surtout chez ceux qui pratiquent le rite syrien d'Antioche. Depuis 1930, plus de 100.000 catholiques forment une communauté bien établie, qui possède sa hiérarchie propre de rite syro-malankar (le même rite, à peu de choses près, que celui des Jacobites) et de nombreuses institutions d'enseignement et autres. Leur rite est profondément populaire et a bien gardé les aspects fondamentaux d'un rite oriental : participation active et intelligente aux offices liturgiques ; usage de la

25. Constitution « Romani Pontifices », *Acta Apost. Sedis*, 16 (1924), p. 260.

langue locale, le *malayalam* ; vie religieuse centrée sur la liturgie.

De ses différents séjours au Malabar, le P. Mahieu avait conclu que le pays était mûr pour une fondation monastique, et que celle-ci se devait d'adopter le rite syro-malankar. Ce rite est, en effet, resté très vivant, souple, et possède de plus un caractère « monastique » indéniable. Il exposa son projet à plusieurs personnalités, et il ne reçut que des encouragements, souvent enthousiastes. Les deux hiérarques syro-malankars, l'archevêque de Trivandrum, Son Exc. mar Gregorios, et son suffragant de Tiruvalla, Son Exc. mar Athanasios, se montrèrent extrêmement favorables à la fondation, dans les territoires de leur ressort, d'un monastère tel que l'envisageait le P. Mahieu.

Au début de l'automne 1956, ce dernier eut le privilège de rencontrer le P. Dom Bede Griffiths, moine bénédictin de l'abbaye anglaise de Prinknash. Cette abbaye est fort connue, surtout dans le monde anglo-saxon. Elle perpétue la communauté anglicane de Caldey, qui se réunit en corps à l'Eglise avant la première guerre mondiale. Le P. Griffiths est lui-même un converti du protestantisme. Son autobiographie, *The Golden String*, a fait époque dans la littérature des convertis. Le P. Griffiths était venu en Inde pour épauler une fondation monastique ; mais celle-ci n'ayant pas réussi autant qu'on l'avait espéré, il avait été décidé de la reformer ailleurs. Ce fut à ce moment que les deux moines se rencontrèrent. Le P. Griffiths y vit un signe de la Providence, et décida de partager les espoirs et le projet du P. Mahieu.

C'est donc à deux qu'ils s'installèrent au Malabar. Ils avaient choisi la proximité de la petite ville de Tiruvalla. Grâce au patronage très actif de l'évêque syro-malankar du lieu, Son Exc. mar Athanasios, ils reçurent toutes facilités pour s'initier à la vie du rite syrien d'Antioche, aux coutumes locales, et surtout aux deux langues indispensables, le syriaque et le malayalam. Ils avaient obtenu, la même année, l'exclaustration canonique pour trois ans.

Il est encore trop tôt pour que la fondation projetée

puisse recevoir l'approbation officielle des ordres bénédictin et cistercien auxquels ces moines appartiennent ; il n'en reste pas moins que ceux-ci jouissent de la confiance entière et même de la direction paternelle de leurs supérieurs respectifs, le Révérendissime Père Abbé de N.-D. de Scourmont, Dom Guerrie Baudet, et le Révérendissime Père Abbé de Prinknash, Dom Wilfrid Upson.

L'abbé de Cîteaux, lui-même, Dom Gabriel Sortais, suit les progrès de la fondation avec toute la sympathie que lui inspire son zèle pour l'implantation et l'adaptation de la vie contemplative en pays de mission.

Le 30 novembre 1956, la vie claustrale dans l'ancienne résidence épiscopale de Tiruvalla fut inaugurée par mar Athanasios. Tout en continuant à s'attacher à la vie rituelle et locale, les moines commencèrent à suivre un *horarium* de type strictement monastique et cistercien, avec les adaptations nécessaires. Leur initiation fut d'ailleurs complétée par un séjour prolongé chez les Pères de Béthanie, dans leur *ashram* de Tiruvalla.

Le 12 août 1957, ils recevaient de Rome l'indult les autorisant à abandonner le rite latin pour le rite syromalankar, et la Congrégation orientale, par l'intermédiaire de l'évêque local, en prit occasion pour leur prodiguer ses encouragements chaleureux. Le pas décisif fut franchi à Noël 1957, lorsque les deux moines célébrèrent leur « première messe » dans leur nouveau rite.

Dans l'entre-temps, leur projet de vie monastique prenait corps. Il leur fallait trouver, pour leur fondation, un endroit qui répondît à ces deux exigences apparemment contradictoires : être assez éloigné des centres habités et, en même temps, être facilement accessible aux visiteurs éventuels, amis, pèlerins, retraitants, etc..

La Providence, qui manifestement bénissait l'œuvre, y pourvut. Un riche Indien, catholique et de rite syromalabar, fit don aux fondateurs d'un terrain d'une quarantaine d'hectares, dans une région qui s'ouvre assez rapidement à la culture industrielle. Le sol en est fertile, mais attend le travail des futurs habitants de l'*ashram*, car il est absolument jachère. Il peut leur fournir aussi

la pierre, le sable et l'eau dont ils peuvent avoir besoin pour les constructions. Il leur fournira également, et en abondance, soit le bois de construction, soit le bois de chauffage.

La situation du terrain ne laisse, non plus, rien à désirer. Loin des centres urbains, il s'étend, à 1.200 mètres d'altitude, dans les Ghâts occidentales, sur les flancs d'une montagne dont le sommet est un lieu de pèlerinage dédié à saint Thomas. De ces hauteurs, la vue plonge sur l'Océan Indien, qui n'en est distant que d'une soixantaine de kilomètres à vol d'oiseau ; et c'est une véritable fête pour les yeux que de contempler, le soir, après une journée de travail bien remplie, les fameux couchers de soleil dans la mer.

Et pourtant, le nouveau monastère n'est éloigné que d'une trentaine de kilomètres de Tiruvalla, ville située au centre de l'état de Travancore — (qui forme à peu près la moitié de l'état actuel de Kérala) —. La route qui relie la grande cité à l'*ashram* est facile, si on en excepte les trois derniers kilomètres.

Le monastère a été érigé canoniquement par l'évêque de Tiruvalla le 3 novembre 1957. La veille de la fête de saint Benoît, en 1957, les deux moines reçurent, des mains de mar Athanasios, la tunique et le châle couleur orange qui distinguent l'ascète indien, ou *sannyâsi*, puis, accompagnés de deux postulants et d'un prêtre séculier, ils allèrent s'établir sur la nouvelle propriété, désormais connue sous le nom de « monastère du Mont de la Croix » : Dayro d-tûro d^a şlıbo, ou, ashram de Kurişumala.

Dès les premiers jours, les moines et leurs trois compagnons retroussèrent leurs manches. Il fallait procéder d'urgence aux défrichements essentiels et aux constructions de première nécessité. Aussitôt s'éleva une chapelle, puis une grande hutte. Construites de bambous renforcés de torchis, et couvertes de feuilles de cocotier, elles ne pouvaient qu'être très provisoires ; elles tiendraient tout au plus une seule « saison des pluies », dans une région où s'établissent les records de pluviosité : plus de 600 centimètres d'eau !

Grâce à ces abris provisoires, les habitants du nouvel *ashram* songèrent aux constructions en matériaux solides : une grande aile, dans laquelle pourront se loger dortoir, salle d'études, réfectoire, communs. A l'écart de cette première aile, le bâtiment le plus important de tous, le cœur et l'âme de l'*ashram*, une chapelle construite selon les exigences du rite syrien d'Antioche. Voilà déjà un programme bien chargé, et en bonne voie d'exécution, si toutefois il n'est pas encore entièrement réalisé. A leur emploi du temps, les moines avaient ajouté d'autres travaux non moins nécessaires : le forage d'un puits et le captage partiel des sources de la rivière *Minachil*.

Quand nos deux moines s'étaient établis sur leur propriété, ils avaient amené avec eux deux postulants du rite syro-malankar. Dieu bénissant leur œuvre, plus de quinze aspirants ont, depuis lors, sollicité leur admission. La majorité des demandes vient de l'état de Kérala ; mais on rencontre aussi des postulants originaires d'autres régions de l'Inde, même de Bombay et de Calcutta. L'appartenance au rite syro-malankar n'est pas une condition pour l'admission. Les Indiens catholiques de tous rites, donc même Latins ou Syro-malabars, seront et sont déjà accueillis à bras ouverts sans distinction aucune.

Cependant, si les bras et les cœurs sont largement ouverts, les portes du monastère, elles, devront, tout au moins provisoirement, rester fermées devant un grand nombre de jeunes gens désireux d'y entrer ; et ceci pour deux raisons impératives : la nécessité de la formation à une vie monastique très sérieuse, disons même physiquement très dure ; d'autre part, le manque de ressources matérielles. Pas plus de six postulants ne seront admis la première année. Ceci permettra aussi un choix plus strict, et donnera à la fondation plus de sécurité pour l'avenir.

Les Pères Francis Mahieu, cistercien de la stricte observance, et Bède Griffiths, bénédictin de la stricte observance, ont eu le privilège, assez rare quand on entreprend une telle fondation, de pouvoir préparer de très loin leur projet. Le P. Mahieu eut maintes occasions d'approfondir les aspects essentiels de la vie monastique

catholique, soit comme étudiant de théologie à Louvain et à Rome, soit comme maître des novices à N.-D. de Scourmont (1946-53) et au prieuré claustral de Caldey, Pays de Galles (1953-55). Son long contact avec le regretté Père Monchanin et son compagnon, Dom H. Le Saux O.S.B., ses études de sanscrit, l'ont introduit aux problèmes religieux de l'Inde hindoue. De son côté, le Père Griffiths fut prieur à Farnborough (1947-51) et maître des novices à Ploucarden Abbey (1952-55), deux dépendances de Prinknash. Son pèlerinage vers l'Eglise catholique et sa pratique antérieure d'une vie communautaire comme ses études à Oxford, l'ont fortement préparé et marqué. Très impressionné par le problème religieux que posent au christianisme les civilisations orientales, il en avait poursuivi l'étude dans la littérature sanscrite et avait aussi gagné la sympathie de son Abbé pour une fondation en Inde.

Grâce à la documentation qu'ils nous ont aimablement fournie, comme aussi à une correspondance prolongée, nous nous efforcerons maintenant de décrire leur idéal, comme aussi un peu de sa pratique actuelle ²⁶.

*
**

L'intention des fondateurs, nous l'avons assez dit, est de créer un établissement du type monastique ou cénotique le plus pur. Il est cistercien, en ce sens que la règle, selon la lettre et l'esprit de saint Benoît, y est vécue dans ce qu'elle a de plus original, de plus primitif. Il est donc clair que cette fondation est pleinement bénédictine. Mais cet aspect fondamental est éclairé par un retour aux sources essentielles de tout monachisme, l'esprit des Pères du Désert, comme aussi par une assimilation vécue des meilleurs éléments du monachisme syrien le plus authentique ²⁷. Enfin, on tâche, dès le début, d'*adapter* et d'*adopter*

26. Nous nous sommes servi aussi de la brochure anglaise, écrite par les fondateurs : *Kurisumala Ashram*, by a Cistercian Monk, Tiruvalla, 1958.

27. Au sujet des relations de la Règle de saint Benoît avec les traditions monastiques de l'Orient, on a justement

certaines valeurs profondes de la tradition ascétique indienne. Programme magnifique et qui, mettant à la base la Règle de saint Benoît, s'assure à l'avance des conditions essentielles de succès. Car la fondation est ainsi profondément ancrée dans la tradition catholique, ce qui lui permet d'apparaître dès le début comme une œuvre d'Eglise ! C'est ce qu'ont bien senti tous ceux qui lui ont donné une approbation officielle ou officieuse.

On pourrait comparer l'édifice monastique rêvé, sinon déjà en train de se bâtir, à une petite église au plan central. La base en est la dévotion entière du moine à Dieu exprimée par la profession monastique. Les piliers qui soutiennent la coupole sont faits de l'office divin, de la lecture divine, ou prière, méditation et contemplation sur l'Ecriture et les Pères, et du travail manuel. Les murs de l'édifice symbolisent la force divine dont la mortification et l'austérité expriment la réalité concrète. Au centre de l'édifice, l'autel et la chaire de l'abbé montrent à la fois l'unité de la communauté, centrée sur le sacrifice du Christ et sur le Père commun, l'abbé, qui en est le délégué. Le ciborium qui surmonte l'autel indique la voie de la contemplation et de la vie céleste.

L'état des cénobites est considéré par saint Benoît comme une école du service du Seigneur (*Prologus*, p. 12)²⁸. Cette école est centrée sur le combat pour le Christ (*Domino Christo vero Regi militaturus*, *ibid.* p. 6). C'est refaire pour son compte la vie apostolique, en suivant à fond les préceptes de l'Evangile. Ce n'est pas nécessairement la vie apostolique dans ce qu'elle a d'extérieur, de

écrit : « Les couleurs d'Orient lui vont à merveille. Elles lui donnent son plein relief et lui constituent un encadrement naturel », D. GORCE, *La part des « Vitae Patrum » dans l'élaboration de la Règle bénédictine*, in *Mélanges à l'occasion du XIV^e centenaire de la fondation du Mont-Cassin*, Gembloux, 1929, p. 118.

28. Le texte de la Sainte Règle, que nous citons dans ces pages, est emprunté à l'édition latine-anglaise de Dom J. McCann O.S.B., *The Rule of St Benedict*, in *Latin and English*, Londres, 1952.

contact direct avec les conditions du monde ; mais c'est reprendre la vie des apôtres à sa base, dans l'ascèse et la contemplation. Voilà la vie angélique ; l'ordre sacré, que des Pères ont parfois assimilé à un véritable sacrement²⁹. Le monastère, c'est le troupeau du Christ, l'habitable de la sagesse réelle. Saint Benoît indique bien que le but en est le service du Christ (*Prologus*, pp. 12-13), et que le Christ doit être placé au centre de la dévotion de son moine. Pour les Syriens, la « vie angélique » est vécue pour le Christ, et ils se crucifient eux-mêmes au monde et à ses passions, afin que le Messie demeure et vive en eux³⁰.

Le premier des trois piliers qui soutiennent tout l'édifice est formé par la prière liturgique. C'est l'*Opus Dei* de saint Benoît, l'œuvre principale du moine, le symbole de sa dévotion totale à Dieu. Aussi « Nihil operi Dei præponatur » (*Ch.* 43, p. 102). Et le saint Patriarche ne consacre pas moins de douze chapitres de sa Règle au chant de l'office. Nous savons quel était l'enthousiasme des Pères du Désert pour la psalmodie en commun, particulièrement pour l'office de nuit ou vigile³¹. C'est, pour Ephrem, une des sept occupations du moine, et c'est, pour lui, une occasion aussi d'exprimer la vie de communauté dans ce qu'elle possède d'échanges spirituels³². Les Pères syriens recommandent aux moines de connaître le psautier

29. Chez Les Orientaux, surtout les Byzantins, le Pseudo-Denys, S. Théodore le Studite, le moine Job, cfr. M. Jugie A.A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris, 1930, t. III, p. 17-20 ; chez les occidentaux, le seul cas paraît bien être celui de S. Pierre Damien, *Sermo LXIX, P.L.*, 144, 901.

30. Nous empruntons les passages des Pères syriens à la magnifique collection publiée en 1951, à Rome, par feu Mar Paul HINDO, archevêque syrien de Bagdad, dans les sources de la codification canonique orientale. *Fonti, Serie II — Fascicolo XXVI, Disciplina Antiochena Antica, Siri, II, les Personnes*. Pour chaque extrait nous indiquerons seulement : HINDO, o. c., avec page et numéro. Dans le cas ci-dessus, il s'agit de Jean bar-Qursos (519-538), p. 348, n° 510.

31. D. GORCE, *art. cit.*, p. 92-95.

32. HINDO, o.c., S. Ephrem (+ 373), p. 395, n° 592.

par cœur³³ ; coutume qui a été conservée par les Jacobites, même en Inde, où une partie de « L'Ecole du Dimanche » est réservée à l'acquisition, par les jeunes, de cette connaissance.

C'est son aspect de richesse spirituelle, de symbolisme basé sur un parallélisme continu entre l'Ancien et le Nouveau Testament, comme aussi son caractère profondément communautaire, qui a poussé les fondateurs de *Kurišumala* à adopter le rite syro-malankar. Celui-ci est un témoin contemporain de l'âge d'or de la liturgie vivante ; caractère qui est encore rendu plus réel par l'usage de la langue commune. De plus, grâce à l'influence du monachisme syrien, si puissant autrefois, l'office syrien, autant que la liturgie eucharistique et sacramentaire, possède une touche profondément monastique. A l'ensemble de la liturgie malankare nous pourrions presque entièrement appliquer ce qu'un auteur bien informé écrivait récemment avec brio au sujet de la liturgie byzantine vécue au Mont-Athos : « Prise au sens large du mot, la liturgie signifie ce culte public, social et visible que les moines rendent au monde invisible, c'est-à-dire au Dieu Un et Trine, Père, Fils et Saint-Esprit, et aux saints, parmi lesquels la *Panaghia* et les anges occupent une place éminente. Tous les dogmes que la théologie chrétienne a élaborés, grâce aux idées et aux formules que lui offrait la philosophie grecque et hellénistique, la liturgie les met sous leurs yeux de façon vivante, dramatique et efficace, en les traduisant dans une langue symbolique des plus expressives... »³⁴. Et au sujet de la liturgie eucharistique, le même auteur note : « Dans la piété de l'Eglise orientale, la liturgie de l'Eucharistie n'est pas une simple cérémonie ou une assemblée du culte ordinaire. A Vatopédi et ici, à Saint-Pantaléimon, je comprends mieux qu'elle constitue, pour la conscience religieuse des fidèles, un *drame sacré*. Non pas un drame qui serait seulement un pur spectacle rituel ou une représentation émouvante de souvenirs néo-testamentaires et de croyances

33. *Ibid.* S. Rabula (+ 435), Bar-Hebraeus (+ 1286), p. 392, n° 580.

34. E. A. DE MENDIETA, *La presqu'île des caloyers, le Mont-Athos*, Paris, 1955, p. 217.

chrétiennes. Non, la liturgie byzantine se veut manifestation vécue du mystère divin. Cette conviction est profondément ancrée dans la conscience religieuse du chrétien oriental... La liturgie eucharistique déverse dans la conscience du chrétien oriental une incomparable force religieuse et psychologique. Dans une vie de souci et de labeur, elle signifie un repos, une fraîcheur, un avant-goût de la joie céleste »³⁵. Et cette influence de la liturgie dans toute son ampleur remplit la vie du moine : « Par cette puissante et poétique suggestion, toute la vie du *caloyer* (moine du Mon-Athos), depuis son entrée au monastère jusqu'à son lit de mort, est intimement imprégnée des conceptions croyances et sentiments que l'Eglise chrétienne veut inculquer à ses fidèles. L'existence du moine, du « porteur de l'Esprit », du « rempli de Dieu », de l'« incorporel », de « celui qui mène la vie angélique », est tout entière « liturgie », service ininterrompu de Dieu, de la *Panaghia* et des saints... Avec la prière privée et contemplative, la liturgie est son occupation primordiale. Tel est son unique idéal »³⁶.

De la même façon, l'ordre journalier de notre monastère est organisé autour de l'office divin et de la liturgie eucharistique. A 3 h. du matin, les moines se lèvent pour chanter l'office de nuit, ou *Lilyo*, qui a gardé son caractère de vigile nocturne. Actuellement chacun des trois nocturnes s'appelle *qawmo*, station debout, et nous trouvons la même allusion dans l'office chaldéen de nuit dont la dernière section s'appelle *qâlé d-šahra*, « chants de vigile », pour les dimanches et fêtes. D'après l'auteur inconnu du *De Virginitate*, l'office de nuit est un rappel de la résurrection du Seigneur, des hymnes qu'il chanta alors à son Père³⁷. Après chaque « station », les moines font une courte prière silencieuse, « courte et pure » comme le recommande saint Benoît, surtout quand elle se fait en commun (*Ch.* 20, p. 68). C'est aussi ce que laisse supposer saint Ephrem, quand il parle de la vigile qui se passe dans

35. *Ibid.*, p. 297-298.

36. *Ibid.*, p. 217-218.

37. HINDO, *o.c.*, p. 390-391, n° 578.

le chant des psaumes, les soupirs et les larmes³⁸. A 5 h. 30 du matin, c'est l'office du matin ou *Šafro*, suivi de la liturgie eucharistique. A 9 h. 12 h. et 13 h. 45, ce sont respectivement les heures de tierce, sexte ou milieu du jour, et none. L'office syrien n'a jamais connu un équivalent de prime, qui est au fond un doublet des laudes. A 18 h. 30, les moines se réunissent pour les vêpres, *ramšo*, qui gardent encore des traces du lucernaire. Enfin, avant le coucher, à 19 h. 45, les complies ou *sûtôro*, qui demandent protection pour le sommeil bien gagné du religieux.

La *Lectio Divina* est la seconde colonne de l'édifice monacal. Saint Benoît la place à côté du travail manuel, mais il est évident que c'est dans un but plus immédiat. En fait, pour lui comme pour tous ses devanciers, la lecture des Pères, de l'Écriture, est considérée comme le cœur de la spiritualité monastique bien comprise. C'est là que le moine trouve le vrai sens de sa vie, qu'il médite sur la Parole de Dieu, qu'il atteint les sommets de la contemplation. Il est suffisant de constater les nombreux passages de l'Écriture cités par saint Benoît pour se rendre compte combien il pratiquait pour lui-même cette occupation toute « divine ». Comme le dit M. D. Gorce, « derrière l'expression « lectio divina », qu'emploie Benoît, c'est donc tout cet ensemble qu'il faut voir : lecture méditative, exercices de mémoire, interprétation des livres saints à la lumière de la tradition »³⁹. En effet ce culte de l'Écriture conduisait les anciens moines non seulement à la prière du cœur, mais aussi à l'acquisition de mémoire et à un approfondissement des sens de l'Écriture, surtout du sens spirituel.

Dans le rite syro-malankar la lecture-prière de l'Écriture s'insère naturellement. En effet, le système de périopes scripturaires, soit pour l'office, soit pour la liturgie, est très complet, surtout pendant le carême. Les textes sont choisis pour leur caractère figuratif, afin d'introduire l'âme au symbolisme mutuel des deux Testaments, et finalement au *sensus plenior*. Que cette *lectio divina* soit

38. *Ibid.*, p. 395, n° 592.

39. D. GORCE, *art. cit.*, p. 113.

intrinsèquement liée à la méditation et à la contemplation du moine, nous en trouvons des preuves abondantes chez les Pères syriens, surtout saint Ephrem. « Par le cœur, les moines montent au ciel ; et ils nourrissent, ils réjouissent l'esprit par toutes sortes de méditations et de lectures » ⁴⁰. Pour Ephrem, la prière intérieure et la lecture des Pères forment la cinquième et la sixième occupation des moines ⁴¹. Pour le grand canoniste Bar-Hebraeus, qui fut aussi un moine syrien, les moines doivent passer leur temps libre à la méditation des livres saints et dans les consolations divines. C'est ce qu'il appelle aussi « vaquer aux livres divins » ⁴². Pour l'auteur du *De Virginitate*, l'œuvre du moine est la méditation continuelle des Saintes Ecritures ⁴³. Méditation est évidemment entendue dans un sens large, ce sens que nous notions avec M. D. Gorce.

Le moine de Kurišumala n'oubliera pas évidemment le conseil de saint Ephrem de s'examiner deux fois le jour ⁴⁴, ce qui est au fond une méditation sur ses relations avec Dieu ; conseil qui a été repris par toute la tradition monastique. L'étude elle-même n'est, au fond, qu'une continuation de la *lectio divina*. C'est l'approfondissement de la doctrine céleste dont parle saint Ephrem ⁴⁵. Dans l'ordre du jour de Kurišumala, la méditation qui suit la vigile est elle-même suivie d'une *lectio divina*. Celle-ci est reprise après le café du matin, ou elle est remplacée par l'étude ou le travail des mains. Vers 14 heures, de nouveau *lectio divina* ou étude. Une courte méditation suit les vêpres et conclut la part donnée par le moine à la contemplation des mystères.

A première vue toutes ces activités apparaissent comme concentrées à l'intérieur. Mais l'aspect de rayonnement n'est certes pas absent ; il ressort en effet du pouvoir même de la prière et du culte liturgique, comme de la

40. HINDO, *o.c.*, p. 345, n° 506.

41. *Ibid.*, p. 395, n° 592.

42. *Ibid.*, n° 591.

43. *Ibid.*, p. 390, n° 578.

44. *Ibid.*, p. 392-393, n° 581.

45. *Ibid.*, p. 394, n° 589.

méditation et de l'étude. Dès que le monastère en aura la capacité, l'intention des fondateurs est d'en faire un centre de retraites et d'études, comme aussi de vie liturgique. Déjà des prêtres y ont été faire leur retraite. On peut aussi prévoir que cette maison sera dédiée particulièrement au ressourcement auprès des Pères de l'Orient, dans ce qu'ils possèdent de plus proche de la mentalité religieuse de l'Inde.

L'Opus manuum doit être regardé comme le troisième soutien essentiel de la vie monastique. Pour saint Benoît, il n'y avait de vrais moines que ceux qui travaillaient de leurs mains pour en vivre (*Ch. 48, p. 110*). Ce n'est donc pas uniquement pour des raisons d'ascétisme — aspect de mortification —, ou d'occupation dans le but d'éviter la paresse — aspect plutôt contemplatif, puisque le travail des mains permet à l'esprit de garder le recueillement indispensable —, que le saint Patriarche attache tant d'importance au travail manuel. Il s'agit d'abord de suivre la tradition des Pères et des Apôtres, et cette mention des Apôtres est intéressante, car nous y voyons de nouveau ce retour à la vie apostolique, déjà mentionné. Il a toujours été à la base de toute réforme de la vie religieuse. Comme ses grands ancêtres, le moine se fait un point d'honneur de subvenir, par son travail, à sa subsistance. En cela le pilier, qui symbolise le travail manuel, est basé sur l'esprit et la pratique de la pauvreté, vécue en commun, et destinée à reproduire l'idéal évangélique, et celui des premières communautés chrétiennes. Chaque membre de la communauté monastique réalise par son travail une œuvre qui appartient à tous, comme saint Ephrem l'avait déjà exprimé ⁴⁶.

Dans l'Inde, dont la vie économique et sociale change si rapidement, la valeur sociale d'un monastère ne peut guère être surestimée. Nous avons vu combien le Mahatma admirait le travail manuel, tel qu'il était conçu et réalisé dans les abbayes cisterciennes. Presque chaque semaine, notre premier ministre, Pandit Nehru, ne manque pas d'exhorter les jeunes, sinon les vieux, à pratiquer le travail

46. *Ibid.*, p. 387, n° 574.

manuel, surtout en commun. Il y voit un des éléments essentiels de la régénération de son pays. Le travail manuel d'un monastère, organisé dans le sens communautaire, forme déjà un exemple profondément humain. Mais ce travail possède un sens spirituel, qui lui donne toute sa valeur. C'est afin d'être plus détaché, mieux préparé au service de Dieu, que le moine travaille de ses mains. Il y a là une opposition au luxe et au matérialisme ambiant ; il constitue une prédication, d'autant plus efficace qu'elle est silencieuse. Au Kérala, où le communisme progresse et attire tant de cœurs, le travail manuel des moines n'est-il pas une des meilleures réponses concrètes que l'Eglise puisse offrir ?

L'ordre du jour de Kurušimala comporte un maximum de 6 à 7 heures de travail manuel. Ce n'est pas trop, et c'est un minimum indispensable. Il faut, en effet, bâtir au plus tôt ce qui est, dans le monastère, le plus essentiel, et aussi subvenir aux besoins des religieux. Il faut aussi prévoir l'avenir et commencer des plantations dont les produits devront aider de nombreux moines à subsister. Tout est à faire sur ce terrain fertile mais nu.

Nous n'insisterons pas davantage sur les autres aspects de la nouvelle fondation. Ils appartiennent tous, sans exception, aux tendances les plus traditionnelles et les plus sûres de la vie monastique catholique. Il est fort possible que, d'après la tradition cistercienne qui reprend en cela les traditions des Pères syriens, une plus grande austérité, une insistance plus vive sur la mortification donnent à notre monastère une touche de gravité et de simplicité primitives. N'est-ce pas Jacques bar-Šakko († 1241) qui remarque avec toute la tradition orientale : « La règle de la vie monastique consiste à faire violence continuelle à la nature... »⁴⁷. En cela, les Pères syriens rejoignent la tradition de l'Inde. Celle-ci fut toujours attirée, et elle l'est encore, quoi qu'on en dise, par une vie simple, mortifiée, joyeusement vécue dans toute son austérité.

47. *Ibid.*, p. 352, n° 517.

Saint Benoît insiste fortement sur le rôle de l'obéissance et sur celui de l'Abbé. Ne dirait-on pas que ces deux aspects justifient à ses yeux la vie de son moine ? Sans doute suivait-il en cela la tradition de Pacôme et de Basile, mais il lui a donné une force et une spiritualité beaucoup plus réalistes. C'est pour cela aussi qu'il donne à la vie en commun un sens plus profond. On a bien l'impression qu'il n'aimait guère l'individualisme des solitaires, et leurs excentricités. Les Pères syriens insistent également sur l'obéissance, soit au père spirituel, soit au chef du monastère, mais on sent cependant chez eux une certaine sympathie pour la vie du solitaire. La tradition du *sannyâsi* indien suit, elle aussi, le même courant. Tenant compte de ces tendances diverses, nous croyons que la vie d'obéissance, le rôle de l'Abbé, et une participation intime à la communauté sont des éléments de nature à faire progresser la vie chrétienne en Inde, en particulier chez les Syriens. Trop souvent, surtout chez ces derniers, un individualisme dont on a beaucoup parlé ne laisse pas de mettre en veilleuse les valeurs sociales de la communauté chrétienne. Dans la mesure où celles-ci revivront dans un monastère, elles pourront redonner à ces chrétiens le sens de leurs responsabilités sociales, et la conscience avivée d'appartenir à l'Eglise, sur le plan local, comme sur le plan national et universel.

L'autorité chez saint Benoît, comme aussi chez les Pères syriens, est celle de l'Evangile. Il dit de l'Abbé : « il doit savoir que son devoir est plutôt de servir que de dominer », *prodesse magis quam præesse* (Ch. 64, p. 146). Tout un chapitre (Ch. 2, pp. 16-22) est consacré aux qualités et vertus de l'Abbé : c'est un tableau magnifique du supérieur d'après la tradition chrétienne, et peut-être pouvons-nous y voir le portrait de saint Benoît lui-même. Sans doute, est-il le représentant du Christ pour ses moines, mais il doit garder bien claire la conscience de ses responsabilités et du compte terrible qu'il aura à rendre à Dieu. Ici aussi, croyons-nous, prêtres et laïques de l'Inde pourront trouver un exemple vivant de l'autorité chrétienne. Au lieu d'un sens de la supériorité, trop souvent basé sur le pouvoir et sur des aspects extérieurs fort secondaires, dont l'autorité tend à s'entourer, ils trou-

veront au monastère une autorité qui est un service, et dont l'aspect essentiel est avant tout une synthèse de fermeté et de paternité dans la simplicité.

Il nous faut encore mentionner deux autres caractères assez importants de la fondation syro-malankare. L'un est d'être unioniste et liturgique ; l'autre de faire appel à l'Inde des *sannyâsis* et à leur vie ascétique et mystique.

Le choix du rite syro-malankar n'est pas uniquement justifié par des raisons d'ordre personnel et monastique. Les fondateurs de Kurišumala ont cru devoir répondre à l'appel de Pie XI qui, en 1924, demanda à l'ordre bénédictin tout entier de s'occuper de l'apostolat oriental et de collaborer à la réconciliation de nos frères séparés⁴⁸. L'année précédente, la S. Congrégation pour l'Eglise orientale souhaitait au regretté métropolite Kyr Andrei Szeptycki de « trouver, parmi les fils bien méritants de saint Benoît, d'intelligents et actifs coopérateurs pour la renaissance du monachisme oriental »⁴⁹. En 1920, Benoît XV exhortait les moines à porter leurs regards sur saint Ephrem, l'anachorète d'Edesse, et à l'imiter pratiquement⁵⁰. Plus récemment encore, la même Congrégation demandait aux supérieurs des missionnaires latins travaillant en Orient d'établir des contacts intimes avec les fidèles des rites orientaux. « Considérez, leur disait-elle, comme moyens vrais et efficaces d'apostolat, la connaissance et l'amour des rites orientaux, et, si possible, leur pratique ». Nous avons vu que l'Eglise syrienne de l'Inde se devait de posséder la vie monastique parfaite. C'est donc aussi le cas des Syro-Malankars. Aussi le monastère de Kurušimala jouera-t-il un double rôle unioniste et liturgique. D'autre part, il assurera pour les catholiques du rite la pratique parfaite de leur vie liturgique, telle qu'en fait ils ne la connaissent guère. Non seulement la pratique du rite dans les paroisses souffre de l'absence d'un centre

48. Texte français dans la *Documentation Catholique*, 14 (1925), col. 754-755.

49. Texte français, *ibid.*, col. 753-754.

50. *Id.*, *ibid.*, 4 (1920), p. 483.

monastique ; mais le rite lui-même tend à subir des influences peu compatibles avec sa tradition et son génie propres. Quand ces catholiques pourront jouir d'une liturgie, telle que seule elle est vécue par des moines, ils comprendront facilement la grandeur de leurs cérémonies, de leurs prières, ils en goûteront davantage les profondeurs spirituelles, et ils n'iront plus chercher ailleurs la nourriture saine et forte qu'ils possèdent, mais qu'ils avaient négligée faute d'en connaître les qualités. Si pareil centre avait existé depuis le début du mouvement unioniste du Malabar, il est vraisemblable que des latinisations regrettables ne se seraient pas introduites ; ou bien il y aurait eu suffisamment de résistance pour que les objurgations du Saint-Siège puissent être bien reçues et fidèlement obéies.

De telles influences, qui concrétisent la vitalité du christianisme oriental, étendront leurs répercussions, même chez les Syriens dissidents de l'Inde. Ceux-ci, en effet, ressentent douloureusement l'absence de leurs Eglises d'un centre monastique où le rite peut être pratiqué dans toute sa pureté, dans toute son ampleur aussi, sans égards pour les heures qui passent ou le travail qui attend ; un centre où la magnifique liturgie syrienne, à laquelle ces dissidents restent attachés de toutes les fibres de leur âme, est à même de dérouler ses fastes plus de quinze fois centenaires, sans les entraves que connaissent les églises paroissiales ou les chapelles de secours. Autant que les catholiques, plus peut-être même que les catholiques, ils souffrent de cette absence.

Aussi, ces dissidents, Jacobites ou autres, regardent avec envie la nouvelle fondation. Non pas avec l'envie qui détache et éloigne ; mais avec celle qui rapproche et incite à étancher sa soif à la même source d'eau vive. Ils n'ont pas hésité, prêtres ou laïcs, à manifester leur sympathie, voire leur enthousiasme à l'endroit de l'*ashram* de *Kurišumala*. Ne dit-on pas que l'un ou l'autre des évêques jacobites a tenu à encourager les Pères et à leur dire sa joie de les voir réaliser leur œuvre ?

Par ailleurs, la présence de Dom Bede Griffiths, très

connu pour son apostolat unioniste, impressionne les âmes en quête de l'*Una Sancta*. Par leurs études, comme aussi par leur hospitalité proverbiale, par leurs retraites et leurs conseils, les moines sauront créer, nous en avons la ferme conviction, l'atmosphère nécessaire à des réunions plus nombreuses. Ils aideront aussi les catholiques du rite syrien à échapper à tout esprit de « caste », et à développer une attitude de sympathie positive envers ceux qui cherchent encore la vraie voie. L'importance unioniste de *Kurišumala* ne touche pas seulement les dissidents orientaux du Malabar, mais également les protestants de tout bord, surtout les anglicans, maintenant membres de l'Eglise de l'Inde du Sud. Chez eux aussi on trouve communément un désir latent de vie religieuse. La preuve en est leurs nombreux essais d'*ashrams*. Si ces *ashrams* n'ont jamais eu qu'une durée éphémère, on ne peut en aucune façon en incriminer les bonnes volontés des fondateurs.

En second lieu, le Malabar compte une forte majorité d'Hindous. C'est là sans doute que l'illustre Shankara est né, et sous son nom et sous l'égide de sa philosophie religieuse, de nombreux *ashrams* hindous existent encore dans l'Inde moderne. Les fondateurs de *Kurišumala* sont conscients que leur monastère se doit de jouer un rôle dans la conversion de l'Inde en général, et dans l'assimilation progressive des valeurs positives de l'Hindouisme en particulier. La preuve en est, s'il est besoin, le rappel mentionné en tête de la charte de fondation : « tous les *rishis*, *brahmacharyas*, *grihastas*, *sannyâsis* de l'ancienne et de la nouvelle Inde, qui dédièrent leur vie à la recherche de la vérité et du *Paramatma* absolu, maître suprême du monde ». Preuve aussi le fait d'avoir reçu de l'évêque de Tiruvalla, le 18 mars 1957, la tunique et le châle safran du moine indien. Leur nourriture végétarienne, leurs jeûnes, leur vie extrêmement simplifiée s'insèrent aussi directement dans la tradition indienne. Dans l'état actuel, il est difficile de prévoir d'autres développements. Sans doute se laisseront-ils inspirer par l'exemple et les écrits du regretté P. Monchanin⁵¹. Les fondateurs s'y sont

51. Il s'agit surtout du livre écrit par le Père, mort récem-

d'ailleurs préparés par une acquisition des conditions essentielles pour un tel apostolat, notamment la connaissance du sanscrit et des aspects multiples de l'Hindouisme.

Kurišumala n'est qu'une humble semence dans le sol de l'Inde. Prions et souhaitons qu'elle croisse et se développe, nourrie de l'espoir que l'Eglise met dans une vie monastique, tant pour le progrès réel des chrétiens qui suivent les rites de l'Orient, que pour la rencontre féconde du Christianisme avec une des plus vieilles cultures du monde.

E.R. HAMBYE, S.J.

Poona - Inde

ment, et son fidèle compagnon, le P. H. Le Saux O.S.B., *Ermîtes de Saccidananda*, Paris, 1956. Quelles que soient les discussions qu'a provoquées cette belle synthèse, il est indéniable qu'elle offre des possibilités multiples pour une intégration des valeurs permanentes de l'Hindouisme dans l'Eglise par l'intermédiaire d'un monarchisme « adapté ».

MISCELLANEA

L'ouverture de cette nouvelle rubrique dans L'Orient Syrien a valu à la Direction un abondant courrier. Nos lecteurs approuvent sans réserve la création, dans leur revue, d'un coin où ils pourront dire leur sentiment sur les sujets traités, les critiquer, ou, au contraire, apporter leur pierre à l'édifice et faire ainsi bénéficier le lecteur du fruit de leurs recherches ou de leurs connaissances personnelles. Déjà nous sont parvenus de nouveaux détails concernant les œufs d'autruche et leur symbolique, sur le geste que font les Syriens en portant leurs doigts à leurs lèvres puis à leurs yeux et autres organes de leurs sens après la communion ; un point de vue personnel et très judicieux sur la doctrine nestorienne du sommeil des âmes, et d'autres encore, que nous aurions aimé publier dans le présent fascicule. Nous nous en sommes abstenus, à regret, de crainte de gonfler outre mesure le chapitre des Miscellanea.

Nous exprimons notre vive gratitude à tous ceux qui nous ont écrit. Ce contact direct avec nos lecteurs nous est très précieux.

La Direction.

A propos des œufs d'autruche.

A propos des œufs d'autruche pendus dans le sanctuaire des églises de langue syriaque¹, il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que c'est là une particularité qui n'appartient pas exclusivement aux églises de langue syriaque. Dans les églises coptes on trouvera les mêmes œufs pendus devant le sanctuaire entre les lampes. L'explication qu'en donne Ibn Sâba dans sa « *Perle précieuse* », ouvrage du XIV^e siècle, est pareille à celle donnée par « *L'Orient Syrien* »².

1. Cf. *L'Orient Syrien*, vol. III, p. 391.

2. Cf. *Patrologia Orientalis*, t. 16, p. 164 ss.

Au XIII^e siècle appartient un ouvrage anonyme écrit en arabe par un auteur copte et qui a été publié, traduit et commenté par Jules Assfalg (d'abord comme thèse de doctorat en 1950, à Munich, puis au Caire en 1955, sous le titre : *Die ordnung des Priestertums*). Ici l'explication est un peu différente : si le couple manque de fixer du regard l'œuf, celui-ci n'éclos pas. Les œufs non éclos seront ramassés par les chasseurs qui les vendent. Les chrétiens les pendent entre les lampes de l'église non pas comme un ornement mais comme une parabole ou une allégorie : l'œuf corrompu sur lequel l'œil de l'autruche n'est pas resté fixé est un avertissement pour celui qui prie. Sa prière est corrompue comme l'œuf de l'autruche se corrompt et n'arrive pas à l'éclosion, si son attention, qui est le *père de la parole*, s'éloigne d'un mot pendant la prière. Voilà une instruction utile et opportune pour les âmes intelligentes afin qu'elles méditent le sens de ces œufs d'autruche.

La source qui nous apprend la manière curieuse des autruches de couvrir leurs œufs est indiquée par J. Assfalg ; elle a été connue aussi en Syrie ; c'est le « *Physiologue* », ouvrage d'un anonyme alexandrin du II^e siècle après J.-C., qui est à l'origine des « *Bestiaires* ». L'autruche n'apparaît pas encore dans les plus vieilles rédactions du « *Physiologue* ».

A. RAES, S.J.

*
**

Encore les œufs d'autruche.

Remarquons d'abord que le symbolisme chrétien de l'autruche et de ses œufs s'est développé selon une ligne très différente de celle qu'avaient suivie les anciens Hébreux dans leur interprétation des mœurs de cet oiseau. Certes l'Ancien Testament ne pouvait ignorer et n'a pas ignoré l'autruche. Mais il ne lui reconnaît qu'une qualité, d'ailleurs associée explicitement avec la sottise : l'autruche court vite ! « Quand elle se lève et prend sa course, elle se rit du cheval et de son cavalier »³. Mais c'est un animal immonde, du groupe des oiseaux « qui ne pourront être

3. Job, XXXIX, 21.

mangés » ⁴. Quand Israël s'engage sur le chemin de l'infidélité, le Seigneur lui reproche d'être « cruel comme l'autruche du désert » ⁵. L'autruche est une bête sauvage qu'Isaïe associe aux chacals ⁶. Le même prophète, pour évoquer la dévastation de Babylone, annonce qu'au lieu de la ville maudite habiteront les hiboux, les affreux se'irim... et les autruches » ⁷. Afin d'exprimer combien profonde est sa douleur, Job déclare : « Je suis devenu le compagnon des autruches » ⁸ qui poussent des cris perçants et déchirants. Michée emploie la même image et proférera « des cris funèbres comme les chacals, des plaintes lugubres comme les autruches » ⁹. Enfin une légende très ancienne, issue peut-être de l'observation que l'autruche s'enfuit devant le chasseur, sans souci des œufs qu'elle couvait, témoigne que l'animal est à la fois stupide et méchant : « l'autruche abandonne ses œufs à la terre et les fait chauffer sur la poussière ; elle oublie que le pied peut les écraser, qu'une bête des champs peut les fouler. Elle est dure envers ses petits comme s'ils n'étaient point à elle, et ne s'inquiète pas de l'inutilité de son enfantement. Car Dieu lui a refusé la sagesse, il ne lui a pas donné l'intelligence en partage » ¹⁰.

Dans la symbolique chrétienne, et singulièrement au Moyen Age occidental, l'autruche jouera en revanche un rôle important et très flatteur.

D'abord, l'autruche est un animal exotique et elle procure deux objets précieux : ses plumes qu'on recherchera comme un ornement domestique et vestimentaire, voire comme un talisman ; ses œufs, les plus grands, les plus parfaits de tous les œufs, qu'on admirera non sans curiosité, et que des orfèvres travailleront avec art. Plusieurs coquilles ainsi transformées ont été conservées ¹¹.

4. Lév., XI, 16. Cf. Deut., XIV, 15.

5. Lam. Jér., IV, 3.

6. Isaïe, XXXIV, 13 et XLIII, 20. Cf. Jér., L, 39.

7. Isaïe, XIII, 21.

8. Job, XXX, 29.

9. Mich., I, 8.

10. Job, XXXIX, 17-20.

11. Cf. VICTOR GAY, *Glossaire archéologique du Moyen Age et de la Renaissance*, t. I, Picard, 1929, p. 89.

Durand de Mende fournit une première raison — qui ne s'oppose pas aux raisons symboliques mais soutient celles-ci — de la présence d'œufs d'autruche dans les églises : « dans quelques églises, dit-il, on a coutume de suspendre deux œufs d'autruche et autres choses de ce genre [notamment des crocodiles] qui excitent l'admiration et que l'on voit rarement, afin que par là le peuple soit attiré à l'église et touché davantage par la vue de ces objets » ¹².

Mais aussi l'autruche et ses œufs possèdent une valeur symbolique qu'attestent les usages paraliturgiques et dévotionnels, qu'expliquent les plus savants auteurs.

Le *Physiologue*, cette source constante des *Bestiaires* médiévaux, rapporte la légende que Job cite partiellement : l'autruche fait couvrir ses œufs par le soleil. C'est le symbole du Christ au tombeau que Dieu le Père ressuscite ¹³. Aussi, de nombreuses églises suspendaient des œufs d'autruche dans l'édifice sacré entre le Vendredi saint et le matin de Pâques.

D'autre part, l'abandon des œufs par l'autruche peut rappeler la vertu du détachement conforme au conseil évangélique ¹⁴ ; et Guillaume le Clerc (Guillaume de Normandie) voit dans le comportement de l'autruche le « prodrome de bonne vie qui let les choses terriennes et s'en prend aux célestiennes » ¹⁵.

Mais il faut compléter la légende : Elie déjà, cet autre grand inspirateur de la zoologie mystique médiévale, précise qu'après avoir abandonné ses œufs au soleil, l'autruche revient vers eux quand ils sont près d'éclore et, en quelque sorte, achève le travail ¹⁶. La même étoile qu'elle a suivie, l'étoile Vigile (ou Virgile), lui rappelle son devoir. « On suspend donc des œufs d'autruche dans l'église pour exprimer que si l'homme à cause de son péché a été abandonné par Dieu, enfin éclairé subitement par une divine

12. *Rational*, I, c. 3, 42.

13. Références in CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Desclée de Brouwer, 1942, p. 175-184.

14. *Mat.*, XIX, 29.

15. *Bestiaire*, XXX.

16. *Anim.* XIV, 14.

lumière, se souvenant de ses fautes, s'il se repent et revient à lui en voyant cette clarté brillante, il sera réchauffé par les rayons de cette bienfaisante lumière dont il est dit aussi dans saint Luc que le Seigneur regarda à l'instant Pierre après qu'il eut renié le Christ »¹⁷. Le rapport de l'autruche et de l'étoile entraîne une signification complémentaire : « On suspend encore ces œufs dans l'église, afin qu'en les considérant, chacun pense que l'homme oublie facilement Dieu, à moins qu'il ne soit éclairé par l'étoile, c'est-à-dire par la grâce influente de l'Esprit-Saint, et ne se rappelle de revenir à lui par la pratique des bonnes œuvres »¹⁸.

La connaissance du symbolisme de l'œuf d'autruche était si populaire qu'au porche de plusieurs églises — et par exemple de Notre-Dame de Paris — des marchands offraient aux fidèles des cierges et des œufs de l'oiseau géant.

Enfin il conviendrait, pour saisir toute la place de l'œuf d'autruche dans la symbolique médiévale, de considérer aussi la symbolique de l'autruche elle-même. L'autruche est le symbole de Notre-Seigneur Jésus-Christ car, selon une autre légende très ancienne, l'oiseau délivre ses petits enfermés dans une cage de verre par l'application soit de son propre sang, soit du sang d'un vermisseau qu'il tient dans son bec (et parfois aussi une application de miel est effectuée d'abord) sur la vitre à rompre¹⁹. De même, Jésus-Christ descendit aux Limbes et, par son sang, libéra les justes qui avaient attendu son Jour²⁰.

L'autruche est encore le symbole de la justice et paraît à ce titre jusque dans une fresque de Raphaël au Vatican²¹.

Robert AMADOU.

*
**

17. DURAND DE MENDE, *Rational*, I, c. 3, 42-43.

18. *Ibidem*, 43.

19. V. G. PETRUS COMESTOR, *Historia Scolastica*, Liber III Reg. c. VIII, et *Speculum Humanae Salvationis*, XXVIII, in fine.

20. Iconographie in Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, P.U.F., 1956, t. I, p. 86.

21. CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 474.

Attouchement des sens avec l'Eucharistie.

Sur l'attouchement des yeux et des autres sens avec le pain et le vin consacrés au moment de la communion, nous n'avons peut-être pas de témoignage plus clair que celui de saint Cyrille de Jérusalem, si les homélies mystagogiques ne doivent pas être attribuées à son successeur, Jean.

Avant lui, entre 336 et 345, le sage persan Aphraate parle de cet usage dans ses homélies 7, 9 et 20²² : les fidèles recevaient le Corps du Christ dans leurs mains, le baisaient et le « déposaient » sur leurs yeux avant de le consommer.

Sous le nom de saint Jean Chrysostome court un texte fort semblable à celui de la cinquième homélie mystagogique de Cyrille de Jérusalem. A cela s'ajoutent les témoignages de Théodoret de Cyr et de saint Jean Damascène qui dit que les fidèles avant la communion du pain consacré le font toucher les yeux, le front et les lèvres²³.

D'autres témoins du même usage sont encore Isaac d'Antioche, saint Ephrem (si le « *de sacerdotio* » est de lui), Narsaï dans l'homélie XVII^e (attribution douteuse), le patriarche Išo'yahb I, de la fin du VI^e siècle ; puis Jacques de Sarûg et les Canons arabes d'Hippolyte pour le signe de croix avec le saint sang sur les lèvres.

Enfin la vieille liturgie arménienne, qui court sous le nom du catholicos Sahak, contient une rubrique selon laquelle le prêtre, après avoir distribué la communion, touche du doigt ses lèvres encore humides et fait le signe de la croix sur ses sens, c'est-à-dire yeux et bouche, sur son front et sur sa poitrine.

Tous ces témoignages sont cités et commentés dans un excellent article de F. J. Dölger, *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistic. Eine altchristliche Kommunionssitte*, paru dans sa revue *Antike und Christentum*, t. 3 (1932), p. 231-244. On pourrait ajouter l'article suivant qui commente un fait arrivé à Carthage en 311 où l'archidiaque Caecilianus reprocha à dame Lucilla l'inconvenance de baiser

22. Cf. *Patrologia Syriaca*, I, 349, 432 et 905.

23. Cf. MIGNE, P. G., 94, 1149.

la relique d'un martyr (vrai ou faux) avant de baiser le calice de l'Eucharistie.

A. RAES, S.J.

*
**

Le sommeil des âmes.

La lecture de l'introduction du Dr Paul Krüger à l'homélie de Narsaï sur les martyrs et, en particulier, son paragraphe sur *le sommeil des âmes* ²⁴ me laissent quelque peu rêveur. Est-il bien sûr que cette homélie « enseigne la doctrine (nestorienne) du « sommeil des âmes » ? Certes, le texte que le Dr Krüger cite : « La mort de Jésus a fait de la mort un sommeil » semble à première vue lui donner raison. Par contre, combien d'autres textes, dans cette même homélie, apparaissent clairement comme lui donnant tort ? Citons-en quelques-uns :

« Ils virent que le Fils avait tracé la voie de la vie pour notre race, et, comme sur un pont, ils *passèrent* sur la mort pour *entrer dans la terre de la vie* » ²⁵.

« Lui, le premier, est allé préparer une demeure au ciel ; et alors, ceux qui l'aiment *montent avec lui au Royaume* » ²⁶.

Si les martyrs « entrent dans la terre de la vie » et montent avec le Christ au Royaume, c'est qu'ils ne sont pas en sommeil dans le Šeôl.

Les deux vers ci-dessous, par le parallélisme qu'ils établissent entre le bon larron et les martyrs, donnent nettement à penser que la doctrine des Nestoriens ne fait pas attendre les âmes des justes, ou tout au moins celles des martyrs, au Šeôl, en sommeil, jusqu'au jour du jugement dernier :

« Si la seule confession par la bouche donne la vie, combien plus hériteront les martyrs qui ont cru et *ont été couronnés* !

« Si le larron, par sa seule parole, est entré au paradis, où donc entreront les martyrs qui ont méprisé la vie ? »

24. Cf. *L'Orient Syrien*, vol. III, 1958, p. 302.

25. *Ibidem*, p. 308.

26. *Ibidem*, p. 310.

Narsaï, à plusieurs reprises, a opposé ceux qui professent leur foi « par la seule parole » à ceux qui la professent par leurs actes et surtout par leurs souffrances et leur mort. Cette dernière profession est le suprême acte de foi et d'amour, et le plus sublime. Or, si le larron, « par sa seule parole », a obtenu de se trouver, *le jour même de sa mort*, dans le Royaume de Jésus²⁷, à combien plus forte raison iront au paradis, sans transition aucune, et donc sans sommeil au Šeôl, ceux qui ont sacrifié leur vie en témoignage de leur foi. Le texte syriaque dit : « Sohde d-haymên of etkalal »²⁸, les martyrs qui ont cru et *ont été couronnés* (au passé) ; il signifie clairement que ces martyrs n'attendront pas le jugement dernier pour recevoir leur récompense.

Le Dr Krüger affirme, p. 303, que « l'activité de l'âme doit nécessairement s'immobiliser ». Or, p. 310-311, nous lisons : « Les remparts ne peuvent mieux protéger les villes que l'intercession des martyrs ne protège le monde entier. Il n'y a pas de roi qui puisse nous protéger autant que la prière des martyrs peut nous secourir. Il n'y a pas de souverain qui puisse délivrer celui qui a recours à lui, comme les martyrs peuvent sauver des tribulations ».

Cette protection des villes, ces secours accordés à ceux qui ont recours à l'intercession des martyrs peuvent-ils être l'œuvre d'âmes en sommeil au Šeôl ? Comment ces âmes en sommeil peuvent-elles protéger les villes et les personnes ?

Il n'y a, dans toute l'homélie de Narsaï, qu'une seule phrase ambiguë, et c'est celle que le Dr Krüger a citée : « La mort de Jésus a fait de la mort un sommeil ». Mais cette phrase même cesse d'être ambiguë et s'éclaire à la lumière du vers qui la précède et par le deuxième hémistiche qui la suit (p. 305) : « Les martyrs ont supporté les souffrances de la mort et n'ont pas tremblé ; ils moururent avec Jésus la mort du siècle, *afin de vivre avec lui*. La mort de Jésus a fait de la mort un sommeil, et par sa résurrection *l'abolit* et supprima sa puissance ». Dans la poésie

27. Luc, XXIII, 43.

28. Narsaï, II, p. 51.

sémitique, et donc syriaque, au style balancé, où la phrase est coupée en deux hémistiches parallèles, n'est-ce pas le second qui, éclaircissant et corrigeant le premier, donne à la phrase son vrai sens ? Dans la phrase citée par l'auteur, le mot « sommeil » ne me semble amené que comme image pour dire que, depuis la mort du Christ, la mort a beaucoup perdu de son caractère effrayant.

FR. ALPHONSE.

*
**

Les remarques de notre collaborateur et ami, Frère Alphonse, sont certes très pertinentes. Convient-il d'en tirer des conclusions ? Ce serait prématuré. Pour connaître avec quelque précision le sentiment des Nestoriens concernant l'état dans lequel se trouvent les âmes après leur séparation du corps, il faudrait lire toute la littérature religieuse nestorienne. Or, de cette littérature, bien peu de chose a été édité et, de ce qui l'a été, plus on en lit, plus on acquiert la conviction que le « sommeil des âmes » n'a pas constitué chez les Nestoriens une « doctrine », un enseignement officiel admis par tous leurs théologiens. Leurs livres liturgiques ne peuvent manquer de refléter cette indécision. Certains textes donnent nettement raison au Dr Krüger ; d'autres, comme ceux que F. Alphonse a cités, semblent au contraire favoriser l'opinion de ce dernier. De certains textes on conclut que les âmes ont déjà reçu la rétribution de leurs mérites ou de leurs démérites ; de certains autres, il apparaît qu'elles attendent le jour de la parousie pour connaître le sort qui leur est réservé ou, tout au moins, pour recevoir la rétribution de leurs actes. Mais de tous, il ressort clairement que les âmes des justes, qu'elles soient en sommeil ou non, qu'elles demeurent au Šeôl ou en tout autre lieu, nous écoutent, peuvent intercéder pour nous auprès de Dieu et nous obtenir les secours nécessaires dans nos tribulations. Si donc sommeil il y a, ce sommeil, d'après les textes liturgiques, est très relatif.

Citons trois exemples, puisés au *Hudra* des Chaldéens, édité à Rome, en 1938, sous le titre de *Šlûto qonûnoyto d-abohoto* : Prière canoniale des Pères.

Volume III, page 31 : « Que les justes qui t'ont plu, les prophètes, les apôtres, les martyrs et les confesseurs, te supplient pour nos âmes, Seigneur Jésus, afin que tu fasses miséricorde à nous tous. Rends-nous dignes de te louer avec eux le jour où ils recevront le salaire de leur travail ».

A la page 401*, nous lisons : « Avec les troupes revêtues de lumière, avec les phalanges des anges, t'est préparée une demeure (qṭîr loḵ gnûno) au ciel à la droite du Christ-Roi, notre sauveur ». Ce texte est assez curieux. Le verbe *qṭâr* signifie *lier, composer, tresser*. Dans les textes liturgiques, il se rencontre fréquemment avec le complément *klîlo*, couronne. Nous ne nous rappelons pas l'avoir jamais vu accompagné de *gnûno*, thalame, chambre nuptiale, comme complément. Le R.P. Gorguis Garmo, supérieur du séminaire chaldéen de Mossoul, a bien voulu nous en donner l'explication. Dans les anciens bréviaires chaldéens manuscrits, le verbe n'était pas « *qṭîr loḵ* », = t'est tressé, mais « *nṭîr loḵ* », = est gardé en réserve pour toi. Bedjan, en préparant l'édition de 1888 du *Ḥudra* chaldéen, a cru bon de remplacer la lettre *n* par la lettre *q*, et, par cette substitution, de rendre le sens de la phrase plus conforme à la doctrine catholique. On lit donc aujourd'hui : « t'est préparé un thalame », là où on lisait, jusqu'en 1888, : « un thalame est gardé en réserve pour toi ». De telles substitutions sont fréquentes dans l'édition préparée par Bedjan-Abdišo'.

Voici un troisième texte, également curieux. A la page 359 *, nous lisons : « Le matin où se manifestera le Christ-Roi qui vous couronne (mkallonḵûn), ô prophètes, apôtres, martyrs et confesseurs, et posera sur vos têtes les couronnes de gloire qui ne ternissent pas, priez pour qu'avec vous nous héritions le Royaume ». B-ṣafro d-bêh donâḥ (le matin où se manifestera) s'entend nettement du jour de la parousie, du Jugement dernier. Doit-on comprendre que c'est ce jour-là seulement que le Christ posera sur la tête de ses saints les couronnes de gloire ? Par ailleurs, que doit-on comprendre par « priez pour qu'avec vous nous héritions le Royaume » ? Est-il demandé aux saints de prier pour nous le jour de la parousie, comme l'indique la lecture littérale du texte ? Mais alors, ne serait-il pas

trop tard pour que nous bénéficions de leur intercession ? Faut-il au contraire comprendre que nous prions les saints d'intercéder pour nous *aujourd'hui*, afin que nous héritions, *au jour de la parousie*, le Royaume avec eux ? Ce serait une interprétation et non plus une lecture.

A côté de ces textes, nous en lisons de très nombreux qui indiquent bien que les saints n'attendent pas le Jugement dernier pour entrer dans la gloire céleste : « Les martyrs qui ont désiré ardemment voir le Christ se sont, par le glaive, acquis des ailes et se sont envolés au ciel » p. 347*. Ou cet autre : « Béni soit votre combat, saints martyrs, car par le sang (qui a jailli) de votre nuque, vous avez acquis le Royaume ». Ou cet autre encore : « La croix du Christ a été un pont pour les martyrs : les justes l'ont traversé pour le lieu où il n'y a plus de crainte ». Ou encore : « J'ai entendu les martyrs chanter les louanges sur les cithares de David, près du paradis ». Ou encore : « Les martyrs étaient comme des épis ; les rois les moissonnèrent et le Seigneur les plaça dans la chambre des trésors de son Royaume ».

On le voit, les sentiments des Pères nestoriens dont les compositions poétiques ont trouvé place dans le *Ḥudra* sont divergents en ce qui concerne l'état des âmes après la mort. Ils sont d'ailleurs assez imprécis et ne nous permettent pas de nous faire une idée exacte de la théorie nestorienne sur cette question. Y a-t-il sommeil ? En quoi consiste ce sommeil ? Quels actes permet-il ? Les âmes séparées de leurs corps conservent-elles la connaissance de ce qu'elles ont fait pendant la vie terrestre ? Les textes liturgiques ne nous renseignent guère sur ce sujet.

Quant aux théologiens nestoriens, ils ont répondu à ces questions ; mais leurs réponses ne s'accordent pas plus entre elles que les textes liturgiques.

La lettre de Timothée I^{er} (VII-IX^e siècles) est un véritable traité. Pour lui, dans l'âme séparée, il subsiste « actuellement » la vitalité et le mouvement ; mais la liberté et la raison n'y demeurent plus que virtuellement : « Si l'âme savait tout ce qu'elle a fait dans le corps, elle saurait aussi la rétribution qui est due à ces actions-là ; le sachant, s'il s'agit d'une âme juste, elle habiterait déjà dans la félicité du royaume des cieux ».

Mais Salomon de Bosrah, dans son *Livre de l'Abeille*, atténue sensiblement la rigidité de cette doctrine. « La théorie du sommeil des âmes n'est comptée pour lui que comme une hypothèse et il ne s'y rallie pas entièrement. D'autant qu'il se rend fort bien compte qu'elle porterait un coup fatal à la pratique traditionnelle de l'invocation des saints » ^{28 a}.

Si les théologiens nestoriens ne sont pas d'accord entre eux, on ne peut guère demander à un poète nestorien, tel Narsai, de l'être plus qu'eux.

G. KHOURI-SARKIS

*
**

Le signe de croix.

A. — *Les Syriens ont-ils de tout temps formé sur eux-mêmes le signe de croix en portant la main de l'épaule gauche à l'épaule droite ?* B. — *Le forment-ils quand ils disent ou chantent le Gloria Patri ?...*

E. R. H.,
Inde.

Nous avons très peu de renseignements sur la façon dont les Syriens et, en général, les chrétiens faisaient le signe de croix aux trois premiers siècles. Nous savons qu'il était très répandu dans le monde chrétien. Tertullien de Carthage (160 - 240) l'atteste quand il dit : « ad omnem progressum atque promotum, ad omne aditum atque exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sœdilia quæcumque conversatio exercet, frontem cruci signaculum terimus » ²⁹.

Saint Cyrille de Jérusalem (315 - 386), n'est pas moins explicite quand il dit dans sa XIII^e catéchèse : « Ne nos igitur teneat irrecundia quominus crucifixum confiteamur, In fronte confidenter, idque ad omnia, digitis crux pro signaculo efficiatur. Dum panem edimus et sorbemus pocula, in ingressibus et egressibus, ante somnum, in dormiendo, surgendo, eundo et quiescendo ».

^{28 a}. Cfr. Son Em. le Cardinal Tisserant, dans son article *Nestorienne (L'Eglise)* in *DTC*, XI A, col. 306.

²⁹. Cf. *Cor. mil.*, c. III et lib. 2 *ad uxorem*.

Dans la liturgie, nous avons le témoignage des Constitutions Apostoliques, Livre VIII : « Et splendidam vestem indutus [episcopus], stansque ad altare, tropœum crucis in fronte manu faciat ac dicat : Gratia Dei omnipotentis... ».

De ces trois textes il ressort que le signe de croix, en Syrie et en Afrique, se faisait sur le front. Avec un seul doigt ? Avec plusieurs doigts ? Il est probable que le geste des Latins se signant le front avec le pouce avant la lecture de l'évangile représente l'usage antique.

Les chrétiens ne se contentant pas de faire le signe de croix sur le front, mais le faisant encore sur la bouche, sur la poitrine ou sur d'autres parties du corps, on finit par envelopper le corps tout entier d'un seul signe de croix plus large.

Ce nouveau signe de croix ne semble pas s'être introduit dans l'Eglise latine avant le VII^e siècle, et on en attribue l'introduction aux moines. Il se faisait en réunissant les trois premiers doigts de la main, les deux autres étant fermés, et en portant ces trois doigts joints au front, à la poitrine, puis d'une épaule à l'autre : de la gauche à la droite ou de la droite à la gauche, indistinctement.

Léon IV, en 847, approuve cet usage des trois doigts et le recommande expressément.

Au XIII^e siècle, Innocent III (1198-1216) généralise l'usage de porter la main d'abord à l'épaule gauche, puis à la droite, jugeant que cela était plus naturel et plus aisé (!).

La Syrie avait adopté le grand signe de croix beaucoup plus tôt que les Latins, puisque les Monophysites, pour protester contre le Concile de Chalcédoine (451), choisirent de tracer désormais le signe de croix avec un seul doigt au lieu de trois : l'index³⁰ sur lequel vint se croiser, peu après, le pouce. Ils conservent aujourd'hui encore cette coutume.

A la fin du VII^e siècle, et à l'occasion du schisme monothélite, les Grecs eux-mêmes abandonnèrent l'usage

30. CODRINGTON, in *Eastern Churches Quarterly*, I, 2, p. 48, prétend que les Jacobites se servent du médius pour faire le signe de croix.

des trois doigts joints, pour ne plus faire le signe de croix qu'avec deux doigts ; c'était leur profession de foi en deux volontés dans le Christ. Ils furent suivis par les Arméniens³¹. Ils revinrent, vers le XIV^e siècle, à la tradition ancienne, sauf les Starovères russes qui restent encore fidèles au signe de croix avec deux doigts.

Un auteur syrien anonyme, traduit et édité par Nau, écrit : « Mar Jacques (?) dit encore : Ils [les Arméniens] adhèrent aux Chalcédoniens en ce qu'ils font le signe de croix avec deux doigts ; aux Nestoriens, parce qu'ils passent toute la main de droite à gauche ; aux Arabes, parce qu'ils font trois génuflexions au Sud quand ils offrent l'oblation... »³².

Elias de Damas, dans sa *Concordia Fidei inter Nestorianos, Melchitas et Jacobitas*, essaie de promouvoir l'union entre ces trois Eglises, malgré leur divergence au sujet de la formation du signe de croix. Il écrit : « Quod in formando crucis signo, sibi invicem minime consentiant, id profecto nihil officit. Alii [les Jacobites] nimirum crucis figuram uno digito describunt, deducta manua sinistra corporis parte ad dexteram ; alii [les Arméniens et les Melchites] digitis duobus contrario ductu a dextera ad sinistram ejusdem crucis formam exprimunt. Id inquam consentioni concordiaeque minime officit, et eo sensu exponendum est quo unius duorumve naturam dogma intelligendum esse dixi »³³.

Enfin, Jacques bar Šakko († 1241), dans son *Livre des Trésors*, au ch. 30, donne les raisons symboliques qui, à ses yeux, justifient l'usage syrien du signe de croix fait de l'épaule gauche à la droite : « Pourquoi avec un seul doigt faisons-nous le signe de croix ; et pourquoi le faisons-nous de gauche à droite ? Si le Christ est un, c'est par un seul doigt que nous devons former son mystère... Et c'est de gauche à droite que nous portons *la main* quand nous formons le signe de croix, et non pas comme eux [les Grecs] de droite à gauche, comme qui dirait de la lumière aux ténèbres. Ensuite, même les Grecs et les Arméniens,

31. Cf. BAR HEBRAEUS, *Chron. Eccl.*, p. 427, 485.

32. A.L.C.S. II, 68-69.

33. ASSEMANI, *B.O.*, III, II, 388.

c'est avec un seul doigt qu'ils prennent le myron et signent les églises et les nouveaux-nés ».

Comment les Syriens catholiques font-ils aujourd'hui le signe de croix ? « Signum crucis fieri debet dextera palma aperta secundum morem Ecclesiæ romanæ, ut supra dictum est, non uno digito », dit le Synode latinisant de Charfet, de 1888 (III, VII, 1 p. 48 de l'édition latine). Il est très compréhensible que les Syriens unis à Rome ne veuillent plus faire le signe de croix avec un seul doigt, ce qui constitue une profession de foi monophysite. Mais était-il besoin d'adopter l'usage latin de la « paume ouverte », qui ne remonte pas plus loin que le XIII^e siècle, alors que toute la tradition antique est en faveur des trois premiers doigts joints ?

*
**

En réponse à la deuxième partie de la question, nous dirons qu'*en pratique*, les Syriens, tant catholiques que jacobites, se signent quand ils disent ou chantent la petite doxologie. Bien plus, nombreux sont ceux qui se signent chaque fois que, dans les prières, se rencontrent les noms des trois Personnes divines. En ce faisant, sont-ils en conformité avec les anciennes traditions syriennes ? Nous ne le pensons pas ; et nous avons bien des raisons de croire que cette coutume est empruntée aux Melkites, celle des Pères syriens ne concevant pas qu'on puisse faire un seul signe de croix, mais toujours trois. De même qu'il n'a jamais été admis que le trisagion fût récité une seule fois, — mais toujours trois fois, de même le signe de croix qui doit normalement accompagner le trisagion est toujours triple.

Nous en avons l'attestation expresse et motivée de Sévère, patriarche d'Antioche (512-538). Dans sa lettre à Jean le Romain, il déclare : « Car, dans chacune de ces choses, nous confessons la Trinité que nous connaissons, en cela que nous formons sur nos visages le signe de la croix vénérée qui est la délivrance de toute servitude mauvaise. Et lorsque nous nous signons, *nous nous signons trois fois* (tloto zabnôto hotmînân), et nous montrons que par la croix nous obtenons la connaissance de la Trinité »³⁴.

34. Cf. P.O., XII, 2, p. 219.

Nos livres liturgiques sont restés fidèles à cette tradition ; jamais nous n'y trouvons indiqué un seul signe de croix, mais toujours trois, que ce soit au cours de la célébration de la divine liturgie, de l'administration des sacrements, dans les bénédictions, à l'office divin, ou dans toute prière liturgique ou para-liturgique.

Jacques d'Edesse, (640 - 708), dans sa lettre au prêtre Thomas, définit le nombre des signes de croix à faire pendant la célébration de l'anaphore : « Tu m'as demandé au sujet des signes de croix en quel nombre ils doivent être faits. Comprends ce que je vais te dire. Nos Pères nous ont transmis de former à trois reprises des croix sur les mystères ; et à trois reprises sur le peuple ; et à chacune des reprises, trois croix, de telle sorte que les croix sur le corps soient au nombre de neuf ; sur le calice, au nombre de neuf ; et sur les fidèles, neuf » ³⁵.

Denys bar Šalibi a-t-il voulu déroger à cette tradition dans le cas très spécial où le prêtre célébraient une liturgie privée à laquelle personne n'assiste ? Voici ce qu'il dit : « Aux trois endroits que nous avons précédemment énumérés [les bénédictions sur le peuple au cours de l'anaphore], le prêtre fait d'abord un signe de croix sur lui-même, un autre sur les clercs placés à sa gauche, un autre encore sur ceux qui sont placés à sa droite, et trois sur le peuple qui se tient derrière lui. Si cependant il n'y a pas de prêtres et de diacres à sa droite ou à sa gauche, il n'est pas nécessaire qu'il signe du côté droit ou du côté gauche, mais seulement sur le peuple. Et s'il n'y a même pas de peuple qui se tienne derrière lui, ni qui que ce soit, il n'est pas nécessaire qu'il signe quelque côté que ce soit, mais qu'il se signe lui-même seulement » ³⁶.

Cette signation, faite par le prêtre sur lui-même, dans le cas où personne n'est présent au sacrifice qu'il célèbre, doit-elle se faire par un seul signe de croix, ou par un triple signe ? Denys ne le dit pas. On peut cependant supposer, étant donnée l'insistance avec laquelle, tout au long

35. Cf. *Denys Bar Salibi, Expositio Liturgiae*, éd. H. LABOURT, Louvain, 1955, p. 10, [39].

36. *Ibidem*, p. 81. [90].

de son *Expositio*, il parle des signes triples de la croix, que ce signe de croix est, lui aussi, triple.

Mais voici un autre document qui vient confirmer notre supposition : le *Vat. Syr.* XXVII. On y lit au folio 7 : « Et le prêtre récite cette prière en faisant sur lui-même un signe de croix, puis en signant à sa gauche et à sa droite s'il s'y trouve des diacres. Mais s'il ne s'en trouve pas, il fera les trois signes de croix sur lui-même ».

Nous avons dit que la tradition du triple signe de croix a été constante dans les livres liturgiques de l'Eglise syrienne. Prenons deux exemples qui illustreront ce fait : Pour la bénédiction des eulogies, les missels donnent deux formulaires, l'un très bref, et l'autre plus long et qui se compose de trois prières. Si le prêtre choisit ce dernier formulaire, il bénira le pain d'un signe de croix à chacune des trois prières ; ce qui en fait trois. Si par contre, il choisit la formule brève, composée d'une courte prière, il fera les trois signes de croix à la suite l'un de l'autre au cours de cette prière.

Le prêtre syrien, avant de revêtir chacun des éléments qui composent les ornements liturgiques, doit le bénir. Les rubriques — qui ne sont pas très anciennes — prescrivent trois signes de croix sur l'aube ; trois sur l'étole et la ceinture ensemble ; deux sur la manchette gauche et un sur la manchette droite ; et trois sur la chape. Toujours trois.

Tout ce qui précède nous dicte notre réponse à la question de notre éminent collaborateur et ami, le R.P. Hambye, S.J. : En récitant ou chantant la petite doxologie, les Syriens, s'ils désirent rester dans la ligne de la tradition de leur Eglise, doivent, soit faire un triple signe de croix, soit n'en pas faire du tout. Laquelle de ces deux alternatives est-elle davantage en conformité avec la tradition ? Nous répondrons sans hésiter que c'est la seconde.

Les Latins font la différence entre : *In nomine Patris...* et *Gloria Patri...* Ils font le signe de croix à la première formule, mais se contentent de s'incliner à la seconde. Elle est en effet une *doxologie*, une glorification de la Trinité et n'appelle aucun signe de croix.

Dans les livres liturgiques syriens, nous ne trouvons aucune mention d'un signe de croix accompagnant la

petite doxologie. Les deux premiers services de l'avant-messe syrienne commencent tous deux par la petite doxologie et aucun des missels, les plus récents exceptés, n'indique qu'il faut l'accompagner d'un signe de croix. Tous les manuscrits que nous avons consultés se contentent de dire : « kohno mšabâḥ w-omâr » : le prêtre glorifie et dit.

Le missel de Rome (1843), très fortement latinisé, et celui de Mgr Raḥmâni (1922), qui a réagi contre les latinisations du premier mais a cependant conservé quelques coutumes latines, prescrivent bien au prêtre de faire le signe de croix en disant les deux doxologies, un seul signe de croix à chaque doxologie. De tout ce qui vient d'être dit, il apparaît nettement que cette rubrique n'est pas dans la ligne de la véritable tradition syrienne.

Deux des principales heures canoniales syriennes, Ramšo et Šafro, commencent par la prière d'introduction, précédée elle-même, comme dans tous les rits d'administration des sacrements ou ceux du *liber festivus*, par la petite doxologie.

Denys bar Šalibi, dans son *Expositio Liturgiæ*³⁷, dit du Trisagion : « in cunctis orationibus, tanquam sigillum in anulo constituitur » ; et ceci est très vrai. Chacune des heures canoniales commence et se termine par le trisagion qui, lui, est *toujours* dit trois fois, et *toujours* accompagné de trois signes de croix. Ne paraît-il pas pour le moins bizarre qu'après les trois signes de croix, le président du chœur, en entonnant la petite doxologie qui suit le trisagion, l'accompagne elle-aussi d'un quatrième signe de croix ?

De tout ce qui précède, notre conclusion sera que si les Syriens veulent rester dans la ligne traditionnelle, il ne leur faudra pas seulement éviter de faire le signe de croix pendant la récitation de la petite doxologie, mais encore et surtout dans nombre de cas où, pendant la célébration de la messe, ils le font alors que les rubriques ne le prescrivent pas, notamment au « Šlômo l-kulḡûn » : Pax omnibus vobis, qui est une salutation et non une doxologie : à la prière « Šubḥo loḡ » après la communion des fidèles, qui est une prière de demande et non de béné-

37. P. 15, [43].

diction. Jacques d'Edesse et Denys bar Šalibi mentionnent d'une façon très précise les signes de croix que le prêtre doit faire à la messe, soit sur lui-même, soit sur les dons, soit sur le peuple. Ces mêmes signes de croix sont prescrits par les rubriques de nos missels. Il est bon que nous nous y conformions et que nous n'y ajoutions pas selon notre fantaisie. Des signes de croix multipliés à l'excès finissent par perdre tout leur sens.

Puisque mention a été faite du trisagion et de son triple signe de croix, qu'on nous permette une hypothèse. Il a été souvent demandé pourquoi le trisagion est toujours répété trois fois ; et j'avoue pour ma part n'avoir jamais eu de réponse satisfaisante. Nous connaissons maintenant la tradition en vigueur, au moins dès le VI^e siècle, du signe de croix toujours triple, et cette autre tradition, guère plus récente, sinon plus ancienne, qui veut que le trisagion soit toujours accompagné du signe de croix. Ne peut-on pas inférer que le trisagion est dit trois fois pour que le signe de croix puisse être triple ?

G. KHOURI-SARKIS

IN 'MEMORIAM

Sa Béatitudo Mar Joseph VII Ghanima

Sa Béatitudo Mar Joseph VII Ghanima, patriarche de Babylone pour les Chaldéens, et membre du Sénat irakien, n'est plus. Au matin du 8 juillet 1958, il rendit sa belle âme à Dieu, après de longs mois de souffrances physiques et morales endurées avec une patience et une résignation qui ont fait l'admiration de son entourage. L'Eglise chaldéenne le pleure et ressent douloureusement sa perte : il en était le Chef vénéré ; mais surtout, il en était la plus belle figure.

Sa Béatitudo vit le jour à Mossoul le 24 janvier 1881, dans le sein d'une famille réputée par sa piété et son honorabilité. Au saint baptême, il avait reçu le nom d'Alexandre. Dès son enfance, il était manifeste que Dieu l'appelait à servir dans le rang de ses lévites, tant sa piété était grande et son attrait pour le sacerdoce immense. Après avoir achevé brillamment ses études primaires et secondaires au collège dominicain de Mossoul, il demanda et obtint son admission au séminaire Saint-Jean l'Evangéliste, dirigé par les RR.PP. Dominicains de Mossoul, et fondé pour la formation des deux clergés chaldéen et syrien.

Ce séminaire eut longtemps comme directeur le très regretté Père Sébastien Scheil, frère du célèbre assyriologue, le P. Vincent Scheil. Cet éminent moine était, selon la belle expression de Lacordaire, « fort comme le diamant, et plus tendre qu'une mère ». La sainteté de sa vie était proverbiale à Mossoul. Aussi n'est-il pas étonnant que les nombreux prêtres dont il dirigea la formation, jusqu'à la guerre de 1914, aient compté parmi l'élite du clergé tant syrien que chaldéen. S'il en faut citer quelques-uns : Son Eminence le Cardinal Gabriel Tappouni, actuel patriarche

des Syriens catholiques ; Leurs Excellences Mar Gabriel Naamo, Mar Jacques-Jean Hebbé, Mar Francis David ; les chorévêques Philippe Chauriz, Antoun Zebouni, Joseph Tfinkji, etc...

Notre jeune Alexandre — pour en revenir à lui — se donna à Dieu pour toujours, dès le premier instant de son entrée au séminaire. Ses parents, loin de contrecarrer sa vocation, bénissaient le ciel de ce choix dont Dieu voulait honorer leur famille et pensaient que le neveu du grand patriarche syrien, Mar Ignace Behnam Benni, ne pouvait pas orienter sa vie plus dignement.

Après de brillantes études, facilement assimilées grâce à un esprit curieux de toute science, et d'une intelligence vive et réfléchie, il reçut, le 15 mai 1904, l'ordination sacerdotale des mains de S.B. Mar Joseph Emmanuel Thomas, et selon la pratique en usage en Orient, il changea son nom d'Alexandre en celui de Joseph.

De même que les directeurs et professeurs du séminaire n'avaient pas tardé à remarquer les hautes qualités et la grande piété d'Alexandre, de même ses chefs ecclésiastiques ne devaient pas tarder à remarquer le jeune abbé Joseph, que ses paroissiens entouraient déjà d'une grande vénération : son zèle apostolique qu'aucun travail, quelque fastidieux qu'il fût, ne rebutait, son assiduité exemplaire aux offices du chœur, souvent fort longs et très pénibles pendant les fortes chaleurs, sa piété dans la célébration de la divine liturgie, sa parole éloquente et persuasive quand il montait en chaire, les conseils pleins d'une juste mesure qu'il prodiguait à ses paroissiens, avaient attiré vers lui tous les cœurs. Aussi, S.B. son patriarche résolut-il de lui confier le poste très délicat de secrétaire particulier. Mais un poste, même de cette importance, ne suffisait pas à absorber toute l'activité du jeune abbé Joseph Ghanima ; il lui fut adjoint celui de directeur du séminaire patriarcal Saint-Pierre à Mossoul.

Le 28 février 1925, l'abbé Ghanima était élu évêque auxiliaire de S.B. Mar Emmanuel Thomas, et, le 10 mai de la même année, il recevait la consécration épiscopale en la cathédrale Sainte-Meskenta de Mossoul. Auxiliaire et Vicaire Général, il fut la main droite du patriarche qu'il représentait et remplaçait, tantôt à Mossoul, tantôt

à Bagdad. Quand Mar Emmanuel Thomas atteignit sa quatre-vingt-dixième année (il est mort en 1947, âgé de 96 ans, ayant occupé le siège patriarcal près d'un demi siècle), Rome, dans le souci de décharger les épaules du vénérable nonangénaire, confia le poste d'Administrateur Patriarcal à Son Exc. Mar Joseph Ghanima.

Le 17 septembre 1947, le siège patriarcal étant devenu vacant, le collège des évêques chaldéens, réuni au couvent de N.-D. des Semences, près d'Alkoche (au nord de Mossoul), procéda à l'élection d'un nouveau patriarche et, à la majorité des voix, proclama Mar Joseph Ghanima Patriarche de Babylone pour les Chaldéens. Toute la communauté chaldéenne était en liesse ; on forma un cortège triomphal qui conduisit le nouveau patriarche à Mossoul, puis à Bagdad. L'élection fut confirmée par Rome, au consistoire du 21 juillet 1948. Membre du Sénat irakien (comme l'avait été son prédécesseur, pendant de longues années), Mar Joseph VII fixa définitivement la résidence patriarcale à Bagdad au lieu de Mossoul, confiant l'administration de cette dernière ville et de ses environs à un évêque auxiliaire.

De nature extrêmement sensible, Sa Béatitudo eut plus d'une occasion de souffrir dans ses affections. La plupart des membres de sa famille s'éteignirent les uns après les autres, creusant un vide douloureux autour de lui. Sa vie s'était donnée à Dieu ; mais il n'en ressentait pas moins les affres de la séparation avec des êtres chers, dont quelques-uns étaient encore jeunes. Son cœur souffrait, mais son âme restait sereine, pleine d'une admirable résignation.

Cette sérénité ne se démentit jamais, même quand les coups qui lui furent portés eurent déchiré son cœur beaucoup plus que ceux qui l'avaient frappé dans ses affections familiales : ceux-là lui venaient de ceux qu'il considérait comme ses fils en Dieu, et qu'il avait aimés comme ses frères en Jésus-Christ, comme les participants de son sacerdoce ; il les avait entourés d'une affection toute paternelle, et ils lui avaient fait boire le calice de l'amertume jusqu'à la lie, assombrissant les deux dernières années de l'auguste vieillard et précipitant sa mort. Ce pénible épisode avait commencé par un simple malentendu entre le

patriarche et trois membres du clergé chaldéen de Bagdad. Les passions attisèrent le feu. Ce qui n'était d'abord qu'une incompréhension devint bientôt une insubordination, puis une révolte ouverte. Comme toujours en Orient, les fidèles ne surent pas rester à l'écart ; ils se déclarèrent partisans, qui de la hiérarchie bafouée, qui des prêtres révoltés. Ce dernier parti finit par perdre tout contrôle de lui-même et orchestra une scandaleuse campagne de dénigrement de la hiérarchie ; le patriarche, les évêques furent bafoués, attaqués, par la parole et par la plume. Ce furent deux années d'une tristesse indicible. Ce que la sensibilité de Mar Joseph VII, qui faisait le charme de sa personne, pouvait souffrir de tout cela, Dieu seul peut en connaître la mesure. Aussi, quand tout rentra dans l'ordre, le vénérable et vénéré patriarche, heureux de cette pacification des esprits et des cœurs, pour laquelle il avait tout donné, même sa vie, n'avait plus la force que de chanter le *Nunc dimittis*. Il s'alita et Dieu le rappela à lui, couvert d'années, mais surtout de mérites.

La Communauté chaldéenne n'est pas la seule à pleurer sa disparition. Des témoignages émus lui parvinrent de nombreuses personnalités qui avaient connu et apprécié Mar Joseph VII Ghanima, notamment de Rome qui le tenait en haute estime. Lors de la proclamation du dogme de l'Assomption, c'est lui que le Souverain Pontife avait choisi pour exprimer l'avis des Eglises d'Orient. Le Gouvernement irakien s'était plu à rendre hommage plus d'une fois au patriarche des Chaldéens et à reconnaître ses mérites. Le Gouvernement de la République Française, de son côté, avait tenu à marquer la haute estime dans laquelle il le tenait, en lui réservant une réception officielle, en 1950, et en lui conférant la cravate de Commandeur de la Légion d'honneur.

Dans la liste des patriarches de Babylone, l'Histoire réservera à Mar Joseph VII Ghanima une place de choix ; car il a été Pasteur, rien que Pasteur, « *Ecce sacerdos magnus qui in diebus suis placuit Deo* ». Puisse-t-il du haut du ciel veiller sur son Eglise et lui obtenir de la Bonté divine paix, bonheur et prospérité !

Paris, Notre-Dame de Chaldée, Dominique DAHANE.



L'Eglise syrienne d'Antioche a été, au cours de cette année 1958, durement éprouvée. Deux éminents prélats, Leurs Exc. Mar Clément Michel Backache et Mar Basile Ephrem Hikary, vicaire patriarcal du Liban, rendaient leur belle âme à Dieu.

Syriens par le cœur, et par le labeur de toute une vie passée au service de l'Eglise syrienne d'Antioche, le R^{me} Père Dom Anselme Chibas-Lassalle, Abbé de Josaphat, et le R.P. Dom Alexandre Lannes, quittaient eux aussi, en janvier 1958, cette terre d'exil pour la demeure du Père.

Qu'il soit permis à *L'Orient Syrien* de leur rendre un dernier hommage. Ils ont, tous quatre, travaillé magnifiquement la parcelle de la Vigne que le Seigneur leur avait confiée. Puissent-ils recevoir la récompense du serviteur aux dix talents.

Son Exc. Mar Clément Michel Backache.

Son Exc. Mar Clément Michel Backache est né à Alep le 6 octobre 1865. Entré au Séminaire de Charfet, il y fit ses études primaires et secondaires, puis il fut envoyé à Rome où il suivit les cours de philosophie et de théologie au Collège de la Propagande. En 1890, Sa Béatitudo Mar Ignace Ephrem II Rahmâni, patriarche syrien d'Antioche, le nommait curé de la cathédrale de Beyrouth.

L'abbé Michel Backache était doué d'un cœur sensible. La misère l'émouvait profondément. A Beyrouth, les œuvres sociales étaient encore peu connues. Le curé de la cathédrale eut à cœur de soulager la misère de ses semblables. Il commença par payer de sa personne, puis fonda la Société de Bienfaisance qui l'aida généreusement.

Ses hautes qualités, ses vertus, son éloquence, et surtout sa grande bonté et son inlassable charité, avaient attiré sur lui l'attention de la hiérarchie. Il était à peine âgé de 35 ans quand il fut élu pour présider aux destinées de l'archidiocèse de Damas. Lourde succession, si l'on se rappelle que ce siège avait été occupé, de très nombreuses années, par l'une des personnalités les plus marquantes de

l'Eglise syrienne, l'éminent érudit Mar Clément Joseph David. Mar Michel Backache se montra à la hauteur de la tâche difficile qui lui incombait. Eu plus des qualités qui lui avaient valu l'admiration et l'affection des Beyrouthins, il fit preuve, à Damas, d'un talent remarquable d'administrateur. Sous sa direction éclairée, les biens-wakfs du diocèse doublèrent, puis triplèrent ; l'évêque ne les trouvait jamais suffisants pour les besoins de ses amis, les pauvres. Aujourd'hui encore, après près d'un demi-siècle, dans les foyers pauvres de la province damascène, on parle toujours, et avec quelle émotion, des visites que le pasteur bien-aimé venait faire à ses ouailles les plus déshéritées. Les villages les plus reculés de la montagne ont reçu ses bénédictions et ses charités. Il y arrivait monté sur un mulet, ou même sur un âne.

En 1928, Mar Michel Backache prenait possession du diocèse du Caire. Il lui consacra les trente dernières années de sa vie. Dans cette grande capitale, la figure de l'évêque syrien était devenue légendaire. Estimé, aimé, vénéré par tous, aussi bien par les membres de sa Communauté que par les autres, aussi bien par les chrétiens que par les non chrétiens, il personnifiait le premier et le plus grand des commandements du Christ : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Mar Michel aima son prochain plus que lui-même.

Si tous les membres de sa Communauté avaient un égal droit à sa sollicitude, les pauvres, les déshérités, les malheureux, avaient la préférence de son cœur. Il vécut pauvre, il mourut pauvre ; les biens de cette terre n'avaient de valeur à ses yeux que pour autant qu'ils l'aidaient à secourir autrui.

Quand la Communauté syrienne, l'accompagna, le 5 juillet 1958, à sa dernière demeure, les larmes coulaient, abondantes et chaudes, de tous les yeux. Il avait été l'ami de tous, celui qui, à 94 ans, ayant gardé en leur plénitude ses facultés intellectuelles, soulageait encore leurs misères quand lui-même était immobilisé depuis des mois sur son lit d'hôpital.

Louis CHIDIAC.

*
**

Son Exc. Mar Basile Ephrem Hikary.

Le 9 février 1958, Son Exc. Mar Basile Ephrem Hikary s'éteignait au couvent de Charfet qui avait été témoin, durant la première guerre mondiale, de son ardente charité. Il en était le supérieur quand le cataclysme éclata. Le 8 novembre 1914, la Turquie entra en guerre aux côtés de l'Allemagne. Les séminaires français des PP. Capucins de Constantinople, des PP. Bénédictins de Jérusalem et des PP. Jésuites de Beyrouth furent réquisitionnés et les séminaristes expulsés. Le Père Hikary ouvrit toutes grandes les portes de son cœur et de son séminaire à ceux des séminaristes qui avaient voulu continuer leurs études malgré la tourmente. Pendant ces terribles années, le Liban était systématiquement réduit à la famine par les autorités turques qui voulaient lui faire payer son attachement aux puissances occidentales et notamment à la France. Tous les jours, les tombereaux de la municipalité de Beyrouth ramassaient des centaines de cadavres de Libanais morts de faim. Le Père Hikary sentait terriblement peser sur lui la responsabilité de tant de jeunes lévites. Il y avait du blé en Syrie ; il alla l'y chercher. C'était courir une aventure très dangereuse ; il accepta de la courir par amour pour ses séminaristes. Voyageant dans des wagons à bestiaux, ou à dos d'âne ou de chameau, il parcourut toutes les bourgades, tous les villages de la Syrie où il était susceptible de trouver du blé et il en trouva. Cinq semaines après son départ, il revenait à Charfet accompagné d'une caravane de dix chameaux chargés de blé. Mais le digne supérieur devait payer le tribut de son courage et de son dévouement. Dans ses déplacements il avait récolté les germes du typhus ; il en fut atteint et c'est miracle s'il échappa à la mort étant donnée l'absence totale de médicaments.

Tant de dévouement, tant d'abnégation lui valurent d'abord d'être nommé curé de la cathédrale syrienne de Beyrouth, puis de recevoir la consécration épiscopale. Sa Béatitudo Em^{me} le cardinal Tappouni, patriarche syrien d'Antioche, la lui conféra, le nomma son Vicaire Patriarcal Général, et le chargea plus particulièrement de l'administration du diocèse de Beyrouth, diocèse patriarcal.

Vingt ans durant, Mar Basile Ephrem se prodigua sans compter. Des milliers de familles du rite syrien avaient été expulsées de leurs demeures par les Turcs ; leur évêque se mit à leur service, consacrant son temps, ses relations et son autorité à leur trouver un logement et à leur procurer du travail. Puissamment aidé par la Société de Bienfaisance, dont le président était le très regretté vicomte Philippe de Tarrazi, il édifia à leur intention, non loin de la résidence patriarcale, une nouvelle cité, la cité Saint-Ephrem, qui a aujourd'hui ses écoles, son église, et où il jeta les fondations de la nouvelle cathédrale de Beyrouth.

Mais, comme Moïse, il ne devait pas voir s'achever cette ultime œuvre de sa vie. Terrassé par une terrible maladie qui attaqua ses centres nerveux, il vit la paralysie l'envahir petit à petit. Il demeura plus d'un an cloué dans un fauteuil, acceptant avec une résignation exemplaire la déchéance physique. Son corps souffrait, mais son visage rayonnait de joie, de cette joie céleste que donne la paix divine, le sentiment d'avoir œuvré tous les jours de sa vie, pour son cher séminaire d'abord, puis pour son diocèse bien-aimé. Quand les traits de son visage se figèrent à leur tour, la flamme de sa joie se réfugia dans ses yeux et y demeura allumée. Elle ne s'éteignit qu'avec son dernier soupir.

Charfet le pleura ; Beyrouth le pleura ; toute la communauté syrienne catholique le pleura et, le jour de ses obsèques, plus de 20.000 personnes venues de Beyrouth gravirent les pentes du Liban pour rendre à leur évêque, à leur ami, à leur Père, les suprêmes devoirs. R.I.P.

*
**

Les Pères Anselme et Alexandre.

En rappelant nos défunts qui, au cours de cette année 1958, quittèrent cette terre d'exil pour aller à la Maison du Père, comment oublier nos Chers Pères Anselme Chibas-Lassalle et Alexandre Lannes ? Fils de saint Benoît, ils consacrèrent presque toutes les années d'une vie que Dieu leur accorda longue, au service de l'Eglise syrienne. Celle-ci

leur doit beaucoup, puisqu'elle leur doit plus de la moitié de son clergé.

Quel hommage plus vibrant pouvons-nous leur rendre, que celui que leur rendit leur Père Abbé, le R^{me} Père Jean-Pierre Inda, aux obsèques du R^{me} Dom Anselme, à Belloc. Il dit :

« Il y a peu de jours, ici-même, le R^{me} Père Anselme Chibas-Lassalle, que nous entourons aujourd'hui dans une solennelle cérémonie de deuil et de prières, rendait pieusement les mêmes devoirs à son confrère très aimé, au compagnon de toute sa vie, le Père Alexandre Lannes.

« Des amitiés se nouent en ce monde, qui se retrouvent dans l'éternité, quand elles sont inspirées d'un même amour de Dieu et d'un même dévouement au service des âmes. Comment ne pas évoquer, en cette circonstance, le souvenir biblique des deux héros d'Israël, Saül et Jonathas, unis dans les mêmes combats et que la mort n'a pas séparés. Et in morte non sunt divisi...

« Le Père Alexandre était l'aîné de quelques années, et il entra le premier à l'alumnat de Larressorre. Le Père Anselme fit ses études à Saint-Léon de Pau. Mais l'un et l'autre devaient bientôt se joindre au noviciat de Belloc. C'était l'époque où se préparaient les lois de proscription contre les ordres religieux. Des voix se faisaient entendre qui voulaient dissuader la jeunesse de s'engager dans un état que l'on cherchait à discréditer, pour se donner des raisons de la condamner. Des volontés moins fortes que celle du jeune novice furent ébranlées.

« Lui, que des liens très doux auraient pu retenir dans sa famille, ou que des appels très pressants auraient pu ramener dans le monde, n'hésita pas à prononcer les vœux monastiques, lesquels lui promettaient d'abord l'exil.

« La fondation palestinienne avait besoin d'ouvriers. Il fut parmi les volontaires de la première heure, et il se donna pour toujours.

« L'école Saint-Etienne de Jérusalem le compta parmi ses meilleurs élèves. Sous la direction de maîtres réputés, il se livra avec enthousiasme aux études sacrées, et il aurait pu y acquérir une compétence étendue, si le Séminaire syrien n'avait réclamé son dévouement. Il s'ac-

quitta longtemps des humbles tâches de l'enseignement, sans négliger les travaux personnels qui devaient lui valoir une autorité reconnue dans les Eglises d'Orient.

« La guerre de 1914 le rappela en France, et ruina l'œuvre palestinienne. A l'armistice la question se posa de la reprise. Il fallait tout reprendre... Tout fut repris. Le Père Anselme fut nommé supérieur et fut toujours maintenu dans cette charge.

« Il sut regrouper une communauté, augmenter le nombre des élèves, conduire aux autels une génération de prêtres. Son jugement équilibré, sa finesse, sa maîtrise de lui-même méritaient confiance et ont obtenu des résultats qui restent. Par ses soins, un clergé a été formé, qui est l'honneur et la force du rite syriaque. Pour récompenser d'aussi bons services, le Patriarche conféra au Père Anselme le titre de chorévêque. Rome lui accorda la dignité abbatiale, le gouvernement français la Légion d'honneur.

« A cette carrière humainement réussie et comblée, Dieu devait donner la consécration d'une vertu chrétienne : la marque de la Croix.

« Quand des raisons indépendantes de sa volonté obligèrent le Père Abbé de Jérusalem à renoncer à toute l'œuvre de sa vie, il obéit. Mais on ne peut cacher que ce renoncement fut pénible. Le cœur en souffrit, autant qu'une légitime fierté... A ceux qui persévèrent dans leur vocation monastique, saint Benoît promet pour récompense la participation aux souffrances du Christ...

« Une consolation cependant était réservée à l'ancien novice de Belloc : il retrouvait sa maison, sa famille, et toutes les attentions affectueuses d'une communauté empressée à reconforter sa vieillesse.

« Il fut heureux de s'associer aux événements conventuels, à la liturgie, et aux activités d'apostolat. Il était prêt, dans la mesure de ses forces, à répondre à toutes les demandes : retraites ecclésiastiques, prédications et confessions chez les religieuses, offices de Semaine Sainte. Il se remit même à l'orgue les jours de fête...

« Sa vie s'achevait dans la simplicité et la paix. On n'était pas sans remarquer un affaissement progressif de sa robuste constitution. La crise fut rapide. Le soir même du jour où il avait présidé les obsèques du P. Alexandre,

le Père Abbé fut terrassé. Il se relevait et commençait à espérer, quand une nouvelle crise l'a brutalement emporté. Il est mort entre mes bras...

« Cher Père Anselme !... et, depuis deux jours qu'à tour de rôle nous le veillons, depuis deux jours qu'entre frères, ou avec des amis nous parlons de lui, au plus secret de nos cœurs commence à s'opérer ce mystérieux travail, cette alchimie de la mémoire, qui du visage vivant, aux contours indécis, aux lignes multiples et enchevêtrées, aux ombres mouvantes, dégage l'effigie nette et stylisée du souvenir.

« Or, pour moi — pour moi qui à la vérité n'ai connu le R^{me} P. Anselme que dans ses dernières années — les traits qui lentement émergent, les traits qui, je le sens, resteront, les traits qui pour moi dessineront sa physionomie, ce ne seront point ses dons intellectuels, jusqu'au bout intacts ; ce ne seront point sa finesse et sa bonne grâce en société, jusqu'au bout séduisantes, ce ne seront même pas tellement son équilibre et sa maîtrise de soi, jusqu'au bout remarquables, — ce sera sa fidélité à sa profession monastique, qui, au nonce apostolique à Beyrouth, lui proposant un poste honorifique de l'Eglise d'Orient, lui fit répondre : « Excellence, je suis religieux ! » Ce sera sa fidélité au monastère de profession qui, aux supérieurs majeurs de son ordre lui offrant un ministère plus confortable que la vie à Belloc, lui fit répondre : « Je veux mourir là où j'ai prononcé mes vœux ! » Ce sera, en dépit du sacrifice qui fut le sien, et des misères physiques s'aggravant chaque jour, sa gaieté : Père Anselme, nous ne sommes pas près d'oublier votre rire ! Ce sera, à mille lieues de la Palestine à laquelle il avait consacré cinquante ans de sa vie, le refus des nostalgies et l'intérêt juvénile pour toutes les activités du moment. Ce sera enfin l'humble soumission quotidienne à celui dont il avait accepté d'être le parrain de bénédiction abbatiale...

« Pour ces beaux exemples de vertus monastiques, Cher Père Anselme, merci ! Et veuille Notre-Dame de Belloc, là-haut, vous en récompenser par tout ce que représentent de bonheur ces mots, ici bas si chers à vos lèvres, ces mots qui furent la consolation de votre exil : Sion, Jérusalem, Terre promise. AMEN ».

COMPTES RENDUS

F. Graffin : Le Candélabre du Sanctuaire, de Grégoire Abou-l-faradj, dit Bar Hebraeus, Troisième base : de la Théologie. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par François Graffin (*Patrologia Orientalis*, tome XXVII, fasc. 4, Paris 1957).

La présente édition n'est qu'une partie d'un vaste ensemble portant le même titre, et qui représente une véritable *summa philosophica et theologica*. Cet ouvrage fut écrit vers 1274 en langue syriaque, par l'évêque monophysite Bar Hebraeus, dont le nom arabe est Grégoire Abou-l-faradj. Dans le cadre de l'œuvre totale, cette nouvelle publication forme la « troisième base », c'est-à-dire, le troisième des fondements sur lesquels repose l'édifice de la vérité enseignée par l'Eglise. La première et la deuxième bases ont été éditées par Jan Bakos (P.O., XXII, fasc. 4 : et P.O., XXIV, fasc. 3). La première traite du savoir en général ; la deuxième, de la nature de l'univers, suivant l'ordre des six jours.

L'édition de la troisième base par F. Graffin, qui l'a accompagnée d'une traduction française, est d'une telle importance pour les études de théologie syrienne, qu'elle mérite une recension particulière, tant au point de vue de sa forme qu'à l'égard de son contenu.

I. — *Examen critique de l'édition*

Voici le titre original : Troisième base : Traité de la Dêité. L'éditeur l'a rendu, conformément au sens, par ces mots : De la Théologie. Jusqu'ici, ce traité n'était connu que par de petits extraits détachés, qui se trouvent dans la *Bibliotheca Orientalis*, II, de J.-S. Assemani, et dans le *Journal Asiatique*, XIV, (E. Boré).

Le R. P. Graffin n'a pu utiliser que les Ms européens, au nombre de cinq, qui sont conservés à la Vaticane, à la Nationale de Paris, et dans les bibliothèques de Berlin, Florence et Cambridge. A la lumière d'une comparaison effectuée par A. Torbey, les traductions arabes, ou celles en karchuni, ne sont

pas particulièrement précieuses pour la critique du texte ; car elles ne présentent pas de divergences notables, et remontent à un original commun qui fut établi en 1656, par le diacre Sergius. Voici le détail des Ms : le Vat. Syr. 168 est du XIV^e siècle et semble le plus ancien ; le parisien 210, de 1404, s'écarte fortement du Vat. Syr. 168 ; le berlinois 190 est daté de 1403 : il est en général exact et sûr ; le florentin se rapproche du Vat. Syr. 168 ; il est de 1387/8 ; quant au cambridger, il faut vraisemblablement le dater du XV^e siècle.

La nouvelle édition se signale par le soin avec lequel le texte a été établi. Tout l'appareil critique en témoigne, ainsi que la qualité de la traduction française, qui s'est imposée la tâche de rendre le fond d'une manière exactement conforme aux idées et conceptions qu'il exprimait. Elle n'en a d'ailleurs pas moins respecté la littéralité scientifique nécessaire. Les difficultés que présente une telle méthode de traduction ne sont pas minimes, la terminologie du texte syriaque ayant dû être en partie recréée. Une traduction conçue selon cette méthode ne se prive d'aucun élément générateur, tout en assurant la fidélité à laquelle, dans un ouvrage didactique, il est impossible de renoncer.

L'impression du texte syriaque, autant que celle de la traduction, est claire et bien disposée.

II. — *Examen de la forme et du fond*

Le but visé par l'auteur du *Candélabre* était d'exposer et de faire comprendre à tous les questions fondamentales du christianisme, en y englobant la connaissance profane.

Comme sources, Bar Hebraeus a puisé dans les auteurs monophysites, tant anciens que récents, — avant tout dans les compilateurs du XII^e et du XIII^e siècles. Il cite en outre Denys l'Aréopagite, Evagre, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, parmi d'autres.

Chez les Syriens monophysites, le *Candélabre* sert de manuel pour les études théologiques supérieures.

Dans sa méthode, Bar Hebraeus a suivi la scolastique avec laquelle il se rencontre aussi par le fond. La restitution des croisements de notre auteur avec les maîtres médiévaux ne serait pas une tâche ingrate. Bar Hebraeus part des premiers principes de la raison, et donc de la philosophie. Il commence par présenter la thèse ; puis l'antithèse, suivie de sa réfutation. L'Écriture Sainte apporte l'appui et la preuve aux conséquences philosophiques, tirées en étroite union avec les sciences physiques. Présentons, à titre d'exemple, les divisions du dernier chapitre de la Troisième Base, c'est-à-dire, le chapitre X.

Chapitre dixième de la troisième base : Que le Fils et l'Esprit ne sont pas créés et produits selon l'opinion des Ariens et des Macédoniens. Il y a trois parties.

Première partie (thèse) : De l'établissement de cette opinion. Il y a deux sections. Première section : Des preuves rationnelles qui établissent cette question ; ensuite viennent trois preuves philosophiques. Deuxième section : Des témoignages de l'Écriture qui établissent cette question ; l'auteur donne cinq références qui sont complétées par un commentaire.

Deuxième partie (antithèse) : De l'opinion de ceux qui professent que le Fils et l'Esprit sont créés et produits. Il y a deux sections. Première section : De leurs objections rationnelles ; sept objections sont fournies. Deuxième section : Des témoignages de l'Écriture, des Ariens et des Macédoniens ; quatorze passages font l'objet d'un examen critique ; cette critique est suivie d'un commentaire.

Troisième partie : De la réfutation de l'opinion qui professe que le Fils et l'Esprit sont créés et produits. Il y a deux sections. Première section : Des réfutations de leurs objections rationnelles. Deuxième section : Des réponses à leurs témoignages de l'Écriture.

On peut considérer le traité de la déité qui nous est présenté dans la troisième base du *Candélabre* comme la conclusion et le résumé de tout le patrimoine doctrinal des Monophysites sur cette question. Il se divise en deux parties : *de Deo uno* et *de Deo trino*. Dans le *de Deo uno*, Bar Hebraeus ne part pas de l'être de Dieu en tant que *causa omnium*. Il place, au contraire, en dernière analyse, l'essence divine dans l'*ens a se et per se*, pour autant qu'il désigne l'*esse divinum* comme un *esse necessarium*. Outre l'énumération des attributs divins, Bar Hebraeus souligne tout particulièrement l'imputation de la *scientia Dei* au créateur. Dans le *de Deo trino*, notre auteur établit d'abord que la déité consiste en une trinité de personnes, et traite ensuite de chaque personne en particulier. Il les explique par ce fait que la nature divine est une *natura communis*, que la génération et la procession qualifient. Ces deux opérations conditionnent, l'une le Fils, l'autre le Saint-Esprit. L'une et l'autre personnes sont en tout point égales et coéternelles. Le Père engendre le Fils et fait, de lui-même, procéder l'Esprit. Toutefois, les trois personnes ont toujours été, sont toujours, et doivent toujours être. Il faut remarquer ici que, dans sa doctrine de la Trinité, Bar Hebraeus admet une certaine distinction entre *natura* et *persona* (ou *προσωπον*), — distinction qu'il rejette, dans sa doctrine de l'Incarnation, où une nature est égale à une personne —. Sa conception de la Trinité est donc correcte.

La richesse de pensée de Bar Hebraeus est profonde ; il y puise avec aisance. Nous saluons cette publication de la troisième base, et rendons hommage à son éditeur.

Dr Paul KRÜGER.

R. J. Bidawid : Les lettres du patriarche nestorien Timothée I^{er} ; préface de Son Em. le Cardinal E. Tisserant ; Coll. **Studi e Testi**, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956, 142 pages + 47 pages de texte syriaque.

Le patriarche Timothée I^{er} est l'une des plus grandes figures de l'Eglise nestorienne. Il a imprimé à son Eglise un essor considérable et c'est sous son patriarcat qu'elle atteignit « sa plus grande expansion ». Pasteur d'âmes au zèle ardent, Timothée se doublait d'un grand savant, et son érudition s'affirmait aussi bien dans le domaine de la théologie que dans celui de la philosophie ou des sciences profanes. Ses lettres constituent donc des documents de premier choix pour la connaissance de l'Eglise nestorienne au VIII^e siècle.

Après avoir esquissé d'une plume alerte l'histoire du patriarche, l'A. fait un classement général de ses lettres : lettres déjà éditées, lettres inédites, lettres perdues, et que suit un autre classement par ordre chronologique. De chacune de ces lettres, l'A. donne une description succincte, claire, précise et qui en résume le contenu. Suit une petite étude sur l'Eglise nestorienne (p. 76-87) sous le patriarcat de Timothée I^{er} (780-823). L'ouvrage se termine par une traduction latine de la lettre de ce dernier aux moines du couvent de Saint-Maron (p. 91-125) et le texte syriaque de celle-ci.

Nous ne pouvons que féliciter respectueusement Son Exc. Mar Joseph Bidawid pour son excellent travail qui apporte une précieuse contribution à l'étude des Eglises de langue syriaque, et auquel nous souhaitons le plus grand succès.

G. KOURI-SARKIS.

J.-G. Davies ; La vie quotidienne des premiers chrétiens, traduit de l'anglais par Suzanne Bildgrain, Delachaux et Niestlé, 1956, 250 p.

Une excellente connaissance de la littérature historique et des récents travaux archéologiques, une profonde familiarité avec la littérature patristique et les antiquités chrétiennes de toute

espèce permet à M. J.-G. Davies, maître de conférences à l'Université de Birmingham, d'évoquer, pour le lecteur profane, dans le style le plus vivant, la vie quotidienne des premiers chrétiens. Si les circonstances politiques ne sont pas négligées (et sans leur rappel, le tableau manquerait de perspective), c'est sur les mœurs ecclésiastiques — sur l'organisation de l'Eglise, à ses différents niveaux administratifs et hiérarchiques, sur la liturgie, sur la piété et la dévotion que l'auteur attire principalement l'attention de son lecteur.

Successivement, M. Davies nous transporte dans l'Alexandrie de Clément (III^e s.), dans l'Antioche de Paul l'hérétique (III^e s.), dans la Carthage où Victoria subit le martyre (IV^e s.), dans la Rome où Diogène ensevelit les morts (IV^e s.), dans la Constantinople de saint Jean Chrysostome (V^e s.), enfin à Marseille au temps de Cassien (V^e s.).

Une brève conclusion suscite la réflexion du lecteur et le convainc sans peine du fruit qu'il peut retirer d'une promenade pittoresque.

La réussite de M. Davies est entière ; son talent n'est pas inférieur à sa science.

Une table des sources, un index des principaux sujets traités, quelques croquis de monuments contemporains complètent cette initiation remarquable.

R. AMADOU.

Jean Daniélou : Théologie du Judéo-Christianisme, Desclée et C^{ie}, Paris, 1958, 457 p.

Après avoir successivement étudié Philon d'Alexandrie et les origines chrétiennes, telles que la découverte des manuscrits de la mer Morte permet de les mieux connaître, le R. P. Daniélou consacre son dernier ouvrage à une période souvent assez négligée de l'histoire des dogmes. La première pensée chrétienne s'est exprimée, en effet, dans les catégories de l'apocalyptique juive ; avant d'utiliser le matériel conceptuel que lui offrait le monde hellénistique, le christianisme a connu une expression sémitique qui persiste dans le christianisme syriaque, et qui s'est maintenue aussi, du fait de son caractère iconologique, dans la tradition archéologique et liturgique.

Le R. P. Daniélou passe en revue les sources, le milieu intellectuel judéo-chrétien, les doctrines et les institutions de cette théologie antérieure aux Apologistes, et décrit très exactement, selon son propos, le visage de l'Eglise primitive.

On retrouvera dans ce livre fondamental toutes les qualités

d'érudition et de méthode qui caractérisent l'œuvre du R. P. Daniélou. Faut-il ajouter que l'éminent exégète, le spécialiste de la typologie biblique, était particulièrement qualifié pour saisir et nous faire comprendre la forme spécifique de cette première pensée chrétienne dont il inventorie et classe tous les témoins ?

R. A.

Etienne Drioton, D^r Georges Conteneau, J. Duchesne-Guillemin : Les religions de l'Orient ancien, Arthème Fayard, 1957, Coll. « Je sais — Je crois ».

La lecture des principaux ouvrages parus dans l'*Encyclopédie du catholique du XX^e siècle*, dirigée par Daniel Rops, ne laisse aucun doute sur ce fait bien connu des critiques et des éditeurs : seuls les grands, les très grands spécialistes sont capables, s'ils le veulent, de présenter non seulement avec exactitude mais encore avec clarté le résultat de leurs travaux à un large public ; ils sont, au vrai, qualifiés mieux que personne pour faire œuvre de vulgarisateurs, car ils n'éprouvent pas le besoin habituel aux demi-savants d'étaler côte à côte d'excessives généralités et quelques connaissances techniques fragmentaires.

Le présent volume est parfaitement réussi ; c'est une manière de chef-d'œuvre car il a été rédigé par l'égyptologue, l'assyriologue, l'iranisant les plus compétents de notre époque. Chacun expose en termes simples les thèmes majeurs des religions épanouies aux pays dont l'étude occupe leur vie. Ces résumés accessibles à tout homme cultivé constituent aussi d'excellentes mises au point des dernières recherches.

De courtes bibliographies permettront au lecteur initié par les trois auteurs de satisfaire plus complètement sa curiosité.

R. A.

L'ORIENT SYRIEN

*Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque*

Tables des Matières du volume III

I. — TABLE DES ARTICLES

	PAGES
Acétisme et Monachisme chez Saint Ephrem (Dom Edmund BECK, O.S.B.)	273
Ashram syro-malankar de Kurisumala, (R.P.E.R. HAMBYE, S.J.)	453
Composition interne de l'Office syrien (Dom Julien PUYADE)	25
Conception (La) de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome : Les Syriens du catholicosat de Séleucie-Ctésiphon (W. de VRIES, S.J.)	149
Hebbé, Son Exc. Mgr Jacques-Jean (Marquis du VEou)....	123
Heures (Les) canoniales syriennes et leur composition (Dom Julien PUYADE)	401
Incise (L') « Exauce-moi » dans l'épiclese syrienne (G. K HOURI-SARKIS)	337
Jean-Baptiste dans la liturgie syrienne occidentale (Dom Th. ARDANS)	429
Joseph Sûlâqa (Mar) et la liturgie du Malabar (Rev. Douglas WEBB)	185
Mètres (Note sur les) poétiques syriaques (G. K HOURI-SARKIS)	63
Page (Une) de l'Histoire de l'Eglise maronite : la réintégration du Patriarche 'Awwâd (Pierre TAYAH)	103
Péricopes (Tableau des) bibliques dans les Eglises de langue syriaque (Louis CHIDIAC et G. K HOURI-SARKIS)	359
Physionomie d'un moine syrien : Philoxène de Mabboug (Eugène LEMOINE)	91

	PAGES
Poème (Le) de saint Ephrem : Satan et la Mort (Pierre GRELOT)	443
Portée (La) de l'obligation à l'Office divin chez les Maronites (Michel BREYDY)	245
Premiers (Les) monastères internationaux syriens (Olaf HENDRIKS, A.A.)	165
Recherches sur le thème de l'Eglise-Epouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque (François GRAFFIN)	317
Rencontre (La) de saint Ephrem et de saint Basile (II ^e partie) (Olivier ROUSSEAU, O.S.B.)	73
Semaine Sainte (La) dans l'Eglise syro-malankare (R.P.E. HAMBYE, S.J.)	209
Sources de la doctrine de Joseph Hazzâya (Antoine GUILLAUMONT)	3
Traduction et commentaire de l'homélie de Narsaï sur les martyrs (Paul KRÜGER)	299

II. — TABLE DES AUTEURS

ARDANS, DOM THÉOPHANE : Jean-Baptiste dans la liturgie syrienne occidentale	429
BECK, DOM EDMUND : Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem	273
BREYDY, R.P. MICHEL : La portée de l'obligation à l'office divin chez les Maronites	245
CHIDIAC, LOUIS et KHOURI-SARKIS, GABRIEL : Tableau des péricopes bibliques dans les Eglises de langue syriaque	359
GRELOT, PIERRE : Le poème de saint Ephrem : Satan et la mort	443
HAMBYE, R.P.E.R. — S.J. : L'Ashram syro-malankar de Kurisumala	453
HAMBYE, R.P.E.R. — S.J. : La semaine sainte dans l'Eglise syro-malankare	209
HENDRICKS, R.P. OLAF. — A.A. : Les premiers monastères internationaux syriens	165
GRAFFIN, R.P. FRANÇOIS — S.J. : Recherches sur le thème de l'Eglise-Epouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque	317

GUILLAUMONT, ANTOINE : Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya	3
KHOURI-SARKIS, GABRIEL : L'incise « Exauce-moi » dans l'épiclèse syrienne	317
KHOURI-SARKIS, GABRIEL : Note sur les mètres poétiques syriaques	63
KRÜGER, DOCTEUR PAUL : Traduction et commentaire de l'homélie de Narsaï sur les martyrs	299
LEMOINE, EUGÈNE : Physionomie d'un moine syrien : Philoxène de Mabboug	91
PUYADE, DOM JULIEN : Les heures canoniales syriennes et leur composition	401
PUYADE, DOM JULIEN : Composition interne de l'Office syrien	25
ROUSSEAU, DOM OLIVIER : La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile (Deuxième partie)	73
TAYAH, PIERRE : Une page de l'Histoire de l'Eglise maronite : La réintégration du Patriarche "Awwâd	103
VEOU, MARQUIS DU : Son Exc. Mgr J.-J. Hebbé, évêque de la Dézireh	123
VRIES, R.P. W. DE — S.J. : La conception de l'Eglise chez les Syriens séparés de Rome (II ^e partie : Les Syriens du Catholicosat de Séleucie-Ctésiphon)	149
WEBB, REV. DOUGLAS : Mar Joseph Sûlâqa et la liturgie syro-malabare	185

III. — TABLE ANALYTIQUE

Aaron : 204.	Acace, Mar : 12.
'Abdishô' : Mar : 4, 149, 150, 153, 162, 191*.	Acémètes : 181*.
'Abdishô' de Nisibe, Mar, 6, 7, 8, 15.	Acrostiches : 53.
Abilé : 279.	Acta Apostolicæ Sedis : 245.
Ablutions : 387, 391.	Adam, A : 276, 315.
Abou-Bakr : 5.	Adoration de la croix : 216, 217, 232*, 237.
Abraham (Père des peuples) : 321, 324*.	Afrique : 158.
Abraham, Mar : 192*, 288, 289.	Agapet : 176.
Abraham de Carra : 175.	Agnès, Sœur : 128.
Abraham Kidûnâya : 291.	Agrippa : 176, 177.
Abraham Konat : 219.	Ahmar-Daqno, Mgr : 123.
Abraham bar Lipheh : 187, 204, 205, 255.	Aigrain, R : 180.
	Akkadien : 448.
	Albercius : 172.
	Alep : 176.

- Alexandre-le-Grand : 165, 166.
 Alexandre des Acémètes : 180, 181, 182.
 Aliturgiques, jours : 226.
 Alphonse, Frère : 491.
 Amadou, Robert : 487.
 Ambroise de Milan : 363.
 Amid : 170.
 Ammien : 176, 177.
 Amphiloque d'Iconium : 48, 87.
 Amphore : 237.
 Anaïssi : 112*.
 Anamnèse : 194.
 Anaphore des Apôtres : 194, 201.
 — des 12 Apôtres : 341, 342, 354, 358.
 — de s. Cyrille : 342, 346.
 — de s. Grégoire de Nazianze : 356.
 — de s. Jacques : 211, 341, 347.
 — de s. Jean Chrysostome : 344.
 — de Jean bar Ma'di : 357.
 — de Sévère d'Antioche : 342.
 Anaphore de Timothée : 344, 346.
 Anaphores syriaques : 337*.
 Anastase : 53, 77.
 Anastasis : 417.
 Andréa, Général : 126.
 André de Crète : 56.
 André, saint : 77.
 Angamale : 193.
 Annonciation : 362, 369, 370, 386, 429.
 Anonyme (L') : 158.
 Anne, sainte : 363.
 Antioche : 167, 170, 172, 176, 211, 212, 217*, 230, 236, 237, 244.
 Antiochène : 166, 175, 178.
 Antipater de Basrah : 48.
 Antiphones de Sévère : 34*.
 Apamée : 177.
 Aphraat : 11, 82, 174, 276, 277, 283, 289, 294, 296, 303.
 Aphtonius : 180.
 Apocalypse : 320, 322.
 Apologie c. Celse : 416.
 Apophtegmata Patrum : 15.
 Aquaviva, Cardinal : 109.
 Araméens : 325.
 Arbèles : 4, 149, 169.
 Arbèles (Chronique d') : 151, 162, 286.
 Are Karmanum : 170.
 Ariens : 274.
 Arméniens : 61, 166, 168, 427.
 Ar-Rayfûni : 105*.
 Arrivée au Port : 216, 226*.
 Ascètes : 259, 315.
 Ascétisme : 273*.
 Ashram : 453*.
 Asie Mineure : 165, 168.
 Assémani : 4, 6, 9, 76, 104*, 159, 185, 187, 188, 200, 201, 259, 261, 456.
 Assfalg, Julius : 484.
 Athanase, saint : 410.
 Athanasios, Mar : 460, 465.
 Attouchement des sens : 394, 488*.
 Augustin, saint : 288, 323, 363.
 Aurélius : 412.
 Autel majeur : 235.
 Avent : 367.
 'Awwâd, patriarche : 103*.
 Babay-le-Grand : 6, 24.
 Babakhan, J : 323.
 Babu de Nisibe : 284*.
 Babylone : 185.
 Bachir (l'émir) : 111.
 Backache, Mar Michel : 124, 506.
 Badger, G.P. : 205.
 Baiser de paix : 242.
 Balad : 5.
 Balai : 52.
 Balance de la raison : 306.
 Bardesane : 43, 172, 173, 174.
 Bar Hebræus : 27, 47, 50, 401, 459.
 Bardy, G. : 90.
 Barsès (saint) : 172.
 Basile (saint) : 47, 73*, 165, 172, 174, 413, 426.
 Basile, le P. : 128, 130.
 Rasrah : 3, 239.
 Bassein : 191, 192, 208.
 Bâton de Jacob : 326*.
 Battandier, A. : 78.
 Baudet, Dom Guerric : 466.
 Baumstark, Anton : 4, 167.
 Béatitudes : 413.
 Beck, Dom Edmund : 90, 287.
 Bédar, le P. : 129, 130, 133.
 Bedjan : 3, 8, 170, 171, 323, 326.
 Beith Gâzo : 25, 42.
 Beith Nuhadra : 5.
 Bénédiction des cierges : 217.
 — des eaux : 212, 216, 217, 222.
 — de l'encens : 393.
 — des oliviers : 216.
 — des Rameaux : 212, 217.
 — du Saint Sacrement : 365.
 — des sens par l'Euch. : 394, 488.

- Bénédictus : 412.
 Benni, Mar Cyrille Behnam : 362, 363, 364, 365, 369.
 Benoît (saint) : 411, 426, 468*.
 Berasateguy, Dom Placide : 167.
 Bérée : 176.
 Berret, Mgr. : 128.
 Bessarion : 52.
 Bestiaire : 486*.
 Béthel : 326, 328.
 Bickell, J.W. : 78, 443.
 Bnay Qyômo : 276*.
 Bois, le P. : 128.
 Bokht-Ishô⁶, Rabban : 5, 10, 12.
 Bôthé d-hâsho : 64.
 Botte, Dom Bernard : 194.
 Bouix, D. : 255.
 Bo'ûtho : 50*, 213, 214, 221, 230, 406, 409.
 Bouyer, R.P. Louis : 167.
 Braise : 390, 391.
 Brasero : 225.
 Braun, O. : 9, 10, 12, 152, 153, 154.
 Bréviaire chaldéen : 317*.
 Bréviaire syrien : 25*, 317*.
 Brightman, F.E. : 195, 206.
 Brooks : 5, 42.
 Bthûlé : 276*.
 Budge : 4.
 Burkitt : 188, 189, 291.
 Buttigeg, Ambrose : 191, 192, 208.
 Byzance : 165.
 Byzantins : 73, 242, 404, 412, 413, 414, 419, 424.
Cancer : 225.
 Canons Grecs : 52*, 412, 414.
 Canons d'Hippolyte : 416, 488.
 Cantiques bibliques : 28*.
 Cantiques des Cant. : 322.
 Cappadoce : 170, 172.
 Carmina Nisibena : 274*.
 Cassien : 28, 410, 413.
 Catherine (sainte) : 363.
 Cécile (sainte) : 363.
 Célestin (pape) : 155, 170.
 Chabot, J.-B. : 3, 5, 12, 149, 150, 152, 157, 158, 159.
 Chalcédoine, Concile de : 160, 183, 363.
 Chaldéens : 210, 369, 404.
 Chamard, Dom : 77.
 Chambre nuptiale : 319.
 Chandy, C.P. : 218, 219.
 Chapitres de Science : 21.
 Charbonneau-Lassay : 486, 487.
 Charfet, Synode de : 242, 364, 365, 369, 390.
 Charron, Cyrille : 166.
 Chelhot : 209, 212.
 Chibas-Lassalle, Dom : 509*.
 Chidiac, Louis : 367.
 Ciasca, Agost. : 254.
 Christophorson : 79.
 Chronique de Se^{ert} : 150, 364.
 Circoncision : 382.
 Cisterciens : 462.
 Codrington : 204, 342.
 Combefis : 74.
 Comestor, Petrus : 487.
 Complies : 425*.
 Congratulations de la S.V. : 382.
 — de saint Jean-Bapt. : 384.
 Connelly, R.H. : 157, 158, 163, 186, 187, 188, 200, 202, 204, 318, 355.
 Consécration de l'Eglise : 318.
 Consécration : 390.
 Constantin : 424.
 Constitutions Apostoliques : 403, 405, 407, 410.
 Contemplations principales : 20.
 Corporal : 388*.
 Corpus Christi : 209.
 Coryphée : 175, 176.
 Cosmas : 77.
 Cosmas Indicopleustes : 186, 454.
 Cosme de Maïouma : 56.
 Cotelier : 74, 75, 76.
 Couronnes : 310 et passim.
 Confession, Rit de la : 213*, 217*.
 Confession auriculaire : 215.
 Confiteor : 208.
 Credo : 195, 204, 208, 427.
 Croix, Adoration de la : 216, 217, 232*, 237.
 Cuiller liturgique : 387, 388.
 Cullmann, O. : 11.
 Curetonienne, Version : 31.
 Cyprien (saint) : 5, 416.
 Cyriaque : 5.
 Cyrille d'Alexandrie : 48, 157, 160, 165, 172, 174.
 Cyrille de Jérusalem : 394, 488.
 Dadisho⁶ : 151.
 Dalmais, R.P.I.-H. : 78, 89, 173.
 Daniel : 424, 431, 432.
 David, Mgr Cl. Joseph : 53, 56, 151, 209, 210, 211, 440.
 Dédicace : 318, 322, 367, 369.
 Défunts : 378, 379.
 Denha, Mar : 189.
 Denys bar Salibi : 216, 347, 352, 354.
 Devreesse, R. : 80.

- Deutéronome : 412.
 Diaconal : 338.
 Diamper, Synode de : 185, 186, 195, 197, 204.
 Diarbékir : 7, 170, 191.
 Diatessaron : 31, 169, 367.
 Diehl, Ch. : 167.
 Dieu-Vivant : 323.
 Dijk, J.J.A. van : 448, 449.
 Dimanche des Palmes : 217, 220*, 224.
 Diodore : 80, 173.
 Direction, Livre de la : 261.
 Disputes : 448.
 Dix, Dom Gregory : 167.
 Dolger, F.J. : 488.
 Dorries, H. : 22.
 Dot de l'Eglise : 319, 322, 326, 327.
 Dunlop-Gibson : 152.
 Dussaut, R. : 167.
 Duval, Rubens : 13, 43, 44, 158, 160, 163.

 Ecole d'Edesse : 43.
 Edesse : 39, 166, 169, 172, 173, 419.
 Edom : 239.
 'Edôno : 213, 233, 238, 418, 422.
 Eglise-Epouse : 317*.
 Eglise-Reine : 319*.
 Elias, Mar : 191, 193.
 Elie : 53, 181, 294, 317, 429, 440.
 Elie de Damas : 159.
 Elie-Hyacinthe : 105*.
 Elie de Nisibe : 4, 5, 149, 154, 155, 157, 160.
 Elier : 486.
 Eliézer : 323*.
 Elisabeth : 436, 437, 441.
 Eliyah, Mar : 189.
 El-Khâzen, Naufal : 108, 111, 115.
 Embrasement de l'esprit : 19.
 Encomium : 74, 75*.
 Engberding, Dom H. : 163, 318, 354.
 Entrée de l'évêque : 240, 405, 413, 425.
 'Enyôno : 403, 404, 408.
 Ephèse, Concile d' : 150, 157, 160.
 Ephrem (saint) : 73*, 42*, 172, 174, 273*, 323, 353, 363.
 Epiclèse : 194, 222.
 Epiphanie : 212, 216, 373, 383, 384.
 Epistolier : 369.
 Epithaphios : 76.
 Eponge liturgique : 387.
 'Eqbo : 403, 408, 409.

 Eremita : 278*, 290.
 Ethérie : 28*, 59*, 167, 403*.
 Ethicon : 401.
 Etienne de Brito : 457.
 Etienne de la Croix, Mère : 128.
 'Etro : 409.
 Euloge ou Vologèse : 172.
 Euphrate : 181, 182.
 Eustratidès : 75.
 Evagre : 15, 20, 21, 174, 287.
 Evangélaire : 30*, 369.
 Evangile harmonisé : 232*, 367.
 Exaltation de la Croix : 217, 235, 240*, 367.
 Expansion du christianisme : 304*.
 Exultet : 323.
 Ezéchias : 309.
 Ezéchiel, Mar : 12.
 Ezéchiel : 131, 431.

 Fabroni, Cardinal : 104.
 Fanqith : 25*, 52, 57*, 209*, 217, 317, 359*, 369, 403*.
 Farnborough, Abbey : 469.
 Fête-Dieu : 209, 217, 224.
 Feu des Bergers : 224.
 Flavien d'Antioche : 80.
 Flavien de Constantinople : 363.
 Fleurs : 224.
 Fraction : 390.
 Frankenberg : 20.
 Funérailles : 238.
 Furlani : 7.

 Gabriel : 435.
 Gandhi : 476.
 Gay, Victor : 485.
 Gazarta : 201.
 Genèse : 322, 325, 329.
 Génuflexion : 353, 354, 355.
 Georges I, Catholikos : 158, 159.
 Georges des Arabes : 48.
 Georges d'Arbèles : 188, 204, 355.
 Geyer, P. : 168.
 Ghanima, S.B. Mar Joseph : 502.
 Ghmurto : 380, 391.
 Ghomûro : 387*.
 Gismondî, H. : 151, 170, 443.
 Glenn, J.-B. de : 199.
 Gloria in Excelsis : 224, 225, 236.
 Gorce, D. : 470, 474.
 Gouvea, A. de : 186, 198*, 202, 204, 205, 208.
 Graffin, Mgr : 13.
 Graffin, R.P. François : 13, 444.
 Grégoire, H. : 79.
 Grégoire de Nazianze : 39.
 Grégoire de Nysse : 47, 86*, 174.
 Grégoire de Tours : 455.

- Gregorios, Mar : 465.
 Griffiths, Dom Bede : 465*.
 Guillaumont, A & C. : 22.
Habîb : 176.
 Hambye, R.P.E.R. — S.J. : 209*,
 218, 223, 365*.
 Harrân : 172, 324, 328.
 Hausherr, R.P.I. : 17, 24.
 Hazzaya, Joseph : 3*.
 Heiming, Dom O. : 341.
 Hemmerdinger-Iliadou : 80.
 Henâna d'Adiabène : 12.
 Héracléenne, Version : 367.
 Heures canoniales syriennes :
 28*, 259, 262*, 401*.
 Histoire des Patriarches : 150.
 Historia lausiaca : 273*, 295.
 Hikary, Mar Basile Ephrem : 508.
 Hîndo : Mar Paul : 471, 472, 475.
 Hoffmann : 4, 6, 7.
 Homélie de Ecclesia : 287.
 — de Fide : 275*.
 — contra Hæreses : 274*.
 — de Paradiso : 274*.
 — de Sacerdotio : 353.
 — de Virginitate : 45, 274*.
 Homélie pneumatiques : 19, 21.
 Homiliaires : 46*.
 Horst, L. : 154, 155, 157, 160.
 Hosannas : 212, 216, 220*.
 Hudra : 49, 52, 57, 210.
 Hussôyo : 58*, 405.
 Hûtômo : 222.
 Hypnopsychie : 10.
Idoles : 308, 314, 318, 321, 331.
 Ihidôyé : 276*.
 Incise épîclétique : 337*.
 Inclinations : 354.
 Isaac, Mar : 228, 363, 324*.
 Isaac d'Antioche : 174.
 Isaac de Ninive : 6, 8.
 Isaïe : 320, 322, 390, 429, 440.
 Isho'dâd de Merv : 149, 152.
 Ishô'dnâh, Mar : 3, 5, 6, 7, 14, 16.
 Ishô'yahb, Mar : 4, 12, 49, 149,
 158, 163.
 Itinera : 168.
 Ivanios, Mar : 218, 219, 221, 226,
 227, 228, 233, 239, 365, 369.
Jacobîtes : 34, 153, 159, 219, 225,
 226, 235, 366, 369*, 388,
 404*.
 Jacques (moine) : 175.
 Jacques d'Edesse : 39, 40, 50.
 Jacques de Persibe : 284*.
 Jacques de Sarûg : 47, 274, 292,
 317*, 350, 365, 380, 488.
 Jacques bar Shakkô : 477.
 Jæger, W. : 22.
 Jean, Mar : 188, 189.
 Jean d'Antioche : 48, 157.
 Jean d'Apamée : 9.
 Jean bar Aphthonia : 39, 40.
 Jean Baptiste (saint) : 294, 319,
 324*, 372, 429*.
 Jean de Carpathe : 454.
 Jean Chrysostome : 47, 61, 165,
 172, 174, 410, 488.
 Jean de Dalyâta : 9, 13.
 Jean Damascène : 12, 21, 23, 56,
 77, 165, 488.
 Jean de Lycopolis : 174.
 Jean Psaltès : 39.
 Jean bar Sedré : 61.
 Jérusalem : 231, 244, 405, 414.
 Joseph l'Indien : 455.
 Joseph de Thessalonique : 53.
 Journal Asiatique : 5.
 Jugement dernier : 302.
 Jugie : 299, 302, 471.
 Julien Sâba : 177, 291, 292, 293,
 298.
Kern, C. : 90.
 Kérygmes : 320.
 Khayyath : 152, 154.
 Khouri-Sarkis : 167, 171, 221, 233,
 318, 494, 501.
 Kmosko, M. : 12.
 Kontakia : 53.
 Korûzûtho : 406, 407.
 Kramer, S.N. : 448.
 Krukhyo : 239.
 Krueger : 252.
 Krüger, Dr. Paul : 489*.
 Kurisumala : 453*.
 Kûrôkho : 53, 404, 408.
 Kushâpé : 187, 188.
Labourt, Jérôme : 4, 13, 171, 348.
 Lacroze : 193.
 Lammens, H. : 167.
 Lamy : 274, 276, 283, 291, 292.
 Landersdorfer : 323, 326.
 Lannes, Dom Alexandre : 509*.
 Latrocinium d'Ephèse : 174.
 Laudes : 238, 413, 420*.
 Le Bail, Don Anselme : 463.
 Leloir, Dom Louis : 31.
 Lenci, Paul : 105.
 Le Saux, Dom H. : 463.
 Liber Festivus : 210, 217, 218,
 219, 220, 226, 238, 242.
 Lilyo : 238, 416*.

- Litanie diaconale : 205, 222.
 Liturgie judaïque : 401, 402, 413.
 Livre de la Perle : 149.
 Livre des Questions : 17, 21, 23.
- M**
 Macaire : 22, 174.
 Madrôshé : 42*, 241.
 M'ade'dôno : 210, 217, 225.
 Maffei : 455.
 Magnificat : 239, 412, 421.
 Mahieu, R.P. Francis : 459, 464.
 Mai, A. : 9, 151, 162.
 Maison-Dieu, (La) : 221, 233.
 Malayalam : 219, 465.
 Mandatum : 216, 217, 229.
 Ma'nitho : 34*, 220.
 Mansi : 10.
 Maphrianat : 363.
 Marato : 177.
 Mar-Bassus : 364.
 Marcionisme : 282.
 Mar-Eugène, couvent de : 188, 456.
 Margonitho : 388.
 Mari, 'Amr et Sliba : 150, 182.
 Markabta, Synode de : 150, 152, 156, 157.
 Marmitho : 27, 419.
 Maron (saint) : 172, 175.
 Maronites : 63, 245*, 358, 366, 369, 414.
 Marriott : 19.
 Martin, F. : 152.
 Martin, Abbé Paulin : 323.
 Martyrs : 299*.
 Matines : 238, 418.
 Mawerbé : 412, 413, 421.
 Medlycott, A.E. : 455.
 Melamparambil : 226.
 Melkites : 157, 159, 166.
 Memnon d'Ephèse : 157.
 Mendieta, E.A. de : 472.
 Menezes, Alexis de : 186, 204.
 Mercati, Silvio : 73, 74, 75*.
 Mercier, Dom Basile : 347.
 Mésopotamie : 3, 175, 176, 177, 187, 189, 193, 203, 208.
 Messalianisme : 9, 12, 13.
 Métanies : 348, 349.
 Méthodius : 275.
 Mètres poétiques : 50, 63.
 Meyer, Wilhelm : 73, 77, 78.
 Michel-le-Syrien : 62, 211, 216.
 Mimré : 46*.
 Mingana, A. : 6, 8, 15, 151, 162, 186, 299*, 300, 354.
 M'irôno : 420.
 Miscellanea : 387*, 483*.
 Moïse : 317, 318, 323, 438, 440.
- Moïse bar Képha : 347, 348, 349, 352.
 Monachisme : 165*, 273*, 459*.
 Monastères : 165*.
 Monchanin, Père : 463, 481.
 Mont Athos : 183.
 Montfaucon : 75.
 Moussess, R.P.K. : 367.
 Mshiha-Zkha : 151.
 Musculus : 79.
 Muséon, Le : 3.
 Muyldermans : 20.
- N**
 Nahiré, Rite des : 217, 226*.
 Narsai : 149, 154, 163, 187, 204, 205, 299*, 488.
 Naudé Gabriel : 74.
 Neale, J.M. : 195.
 Nestoriens : 153, 159, 190, 194, 210, 299*, 404, 413.
 Nestorius : 9, 10, 12, 13, 155.
 Nestorius de Beith Nuhadra : 10, 16.
 Nicée, Concile de : 151, 153.
 Nicétas : 173.
 Nil, (Saint) : 74, 75.
 Nilles, N. : 317.
 Ninive, Jeûne de : 376, 377.
 Noël : 219, 362, 372, 373, 380, 381.
 Nomocanon : 8.
 Notre-Dame de Scourmont : 463.
 Nyôho : 37.
- O**
 Œufs d'Autruche : 391, 392, 483*.
 Odes bibliques : 28*.
 Office divin : 25*, 245*.
 O Filii et Filiae : 210.
 'Omar ibn 'Abdu-l-'Aziz : 5.
 Oppenheim, Ph. : 255.
 Ordo Communis : 341, 350, 351, 389.
 Ordre de l'Imitation du Christ : 461.
 Oriens Christianus : 9, 291.
 Orient. Christ. Period. : 17, 318.
 Orient Syrien, (L') : 165, 182, 227, 231, 273, 350.
 Origène et Origénisme : 9, 10, 275.
 Ornement Liturgiques : 225, 233.
 Orthiz de Urbina, R.P. — S.J. : 273.
 Overbeck : 52, 291.
- P**
 Pacome : 275.
 Paix, Rit et Baiser : 216, 217, 225, 243, 305.
 Palladius : 174, 273.

- Pampakuda : 217, 218, 219, 226,
 229, 235, 238, 242, 388, 389,
 391.
 Papa : 169.
 Pâques : 367.
 Pardon, Rit du : 212, 238.
 Pargoire, J. : 182, 183.
 Parisot : 283.
 Parmentier : 80.
 Paul de Callinice : 48.
 Paul d'Edesse : 39, 40.
 Paul de Tella : 31.
 Paulin de Saint-Barthélémy :
 456.
 Paupertas : 283*.
 Peeters, P. : 172.
 Pénitents, Rit des : 213.
 Pentecôte : 216, 217, 219.
 Perfection : 283.
 Péricopes bibliques : 359*.
 Peshitto : 31, 169, 202, 367, 402.
 Pétré : Hélène : 167, 405.
 Pfeiffer, R.H. : 448.
 Phetgômo : 36, 409, 412, 427.
 Philoxène de Mabboug : 24, 31,
 91, 174.
 Philoxénienne, Version : 367.
 Physiologue : 484*.
 Pierre Chrysologue : 430.
 Pinto, G.A. : 461.
 Pitra, Dom : 73, 77.
 Polotsky, H.J. : 273.
 Porto, Antoine de : 192.
 Possidius : 288.
 Préexistence des âmes : 10, 16
 Présentation de la S.V. : 380.
 Prêtres défunts : 377, 378.
 Prinknash Abbey : 465.
 Pritchard : 448.
 Processionnal : 210.
 Procope : 454.
 Procuste : 443.
 Prokéiménon : 40.
 Propre du jour : 350.
 Prosterations : 225, 353, 354,
 356.
 Psautier : 27*.
 Pseudo-Macaire : 19*.
 Publius : 178, 179, 180*.
 Purificatoire : 387.
 Puyade, Dom Julien : 210, 360.
 Quadiſho : 276*.
 Qastrôma : 225.
 Qâtisma : 56, 220, 419.
 Qawmo : 225, 418.
 Qûbôlo : 406, 409.
 Qôlé : 49*, 214, 406, 409.
 Quqliûn : 239, 408, 419.
 Qûrbôno : 206, 229.
 Rabban : 459.
 Rabban-Hormizd : 190, 457.
 Rabbâni : 124, 133.
 Rabbath, Edmond : 167.
 Rabbula (saint) : 31, 172, 174.
 Raes, R.P. Alphonse — S.J. : 60,
 187, 201, 214, 215, 242, 273,
 340, 484, 489.
 Rahmâni, Mar Ignace Ephrem :
 45, 290, 353, 354, 358, 360,
 361, 363, 369, 390.
 Ramsho : 359, 369, 402*.
 Raulin, I : 196, 198, 455.
 Ravenne : 158.
 Réau, Louis : 487.
 Réconciliation : Rit de la : 212*,
 215*.
 Rénovation de l'Eglise : 369*.
 Responsorial Jacobite : 34*.
 Rerum Ecclesiae : 461.
 Résurrection du Christ : 238*.
 Revue de l'Orient Chr. : 323.
 Ricciotti, G. : 79, 87.
 Rideaux liturgiques : 392.
 Ristelhueber : 108*.
 Rivet, André : 75, 76.
 Romanos le Mélode : 53, 77.
 Rome : 149*, 190, 193, 195, 244,
 413.
 Romule : 177.
 Rousseau, Dom Olivier : 172.
 Rshûm kôso : 226.
 Rucker, A. : 3, 344, 346.
 Rûshmo : 205.
 Saba, Julien : 176*.
 Sabrishô' : 12.
 Sacré-Cœur, fête du : 209.
 Sa'd d'Edesse : 169.
 Safro : 212, 240, 259, 369, 410*.
 Sahak, catholicos : 488.
 Saint-André, Abbaye de : 463.
 Saints-Innocents : 382.
 Saint-Jean de Zabga : 32.
 Saint-Marc de Jérusalem : 47.
 Saint-Sâba : 168, 170, 180.
 Saint-Siège : 192.
 Salomon de Basrah : 493.
 Samedi-saint : 213, 237*.
 Samuel : 440.
 Sanctoral : 367.
 Satan : 443*.
 Scengala : 187.
 Scété : 47, 49.
 Schémas des heures canoniales :
 407, 408, 415, 422, 427, 428.

- Scher, Addaï (Mgr) : 3, 5, 7, 14,
 15, 152, 169, 364.
 Scherer, J. : 11.
 Schiewitz, Stephan : 87, 286.
 Schurhammer, G. : 190.
 Scrutateurs : 331.
 Sfair, P.G. : 155.
 Seblôtho : 45, 46.
 Sedro : 214, 225, 233, 238.
 Severt : 3, 150, 364, 457.
 Séleucie-Ctésiphon : 149, 150,
 151, 157, 169, 187.
 Semaine-sainte : 209*.
 Semences, Notre Dame des : 385.
 Sépulcre : 236, 309.
 Serge de Reshaina : 23.
 Sergius : 53.
 Sévère d'Antioche : 34*, 344, 364.
 Séverin de Gabbala : 48.
 Shâbâh (psaumes de) : 411.
 Shahôré : 182.
 Shahpuhr : 80, 169, 170, 300.
 Shehîmo : 25.
 Shem'ûn, Mar : 188.
 Shem'ûn Denha : 190.
 Shem'ûn bar Mâma : 190.
 Shem'ûn bar Sab'é : 169.
 Shéôl : 303.
 Sherî'a d'Arbêles : 286.
 Shubqôno : 212, 238.
 Siggâr : 170.
 Signation du calice : 226.
 Signe de croix : 494*.
 Signes de l'opér. du S. Esp. : 17*.
 Silva Rego, D. Ant : 456.
 Siméon Qûqôyo : 49*.
 Siméon le Stylite : 176.
 Simon Pierre : 319.
 Sinaï : 318, 438.
 Sinaïtique : 31.
 Sion : 221, 319, 433.
 Slîba, Abba : 5.
 Sluto d-shûrôyo : 408.
 Smets, Mgr : 123, 124, 128.
 Sofré (scribes) : 280.
 Sommeil des âmes : 10, 302*,
 309, 489*.
 Sortais, Dom Gabriel : 466.
 Sozomène : 78, 79, 80.
 Steidle, B : 275.
 Stété, Mar Georges : 124.
 Stichères : 403.
 Studia Anselmiana : 298.
 Studicon : 53.
 Sughyôtho : 42*, 244.
 Sûlâqa : 185, 190, 191, 192, 203.
 Sumérien : 448.
 Sûtôro : 425*.
 Syméon de Mésopotamie : 22.
 Synagogue : 329, 331, 438.
 Synaxaire : 363, 365, 369.
 Synkrisis : 82.
 Synode libanais : 246, 258, 254,
 262.
 Synodicon Orientale : 149.
 Szeptycki, Kyr Andrei : 479.
 Szilagy, Papp. : 250.
 Tablitho : 389.
 Takhshefto : 227.
 Tappouni, Cardinal Ignace : 123,
 124, 390.
 Tatien : 194, 367.
 Tayane : 366.
 Tenailles : 390.
 Tetra-Evangelia : 31, 169.
 Théodore (saint) : 53.
 Théodore d'Ancyre : 48.
 Théodore bar Koni : 149, 155.
 Théodore de Mopsueste : 38, 80,
 194.
 Théodoret : 23, 80, 173*, 285, 286.
 Théodoret de Cyr : 488.
 Théodose d'Antioche : 177.
 Théodose : 184.
 Théodote : 180.
 Théophanie : 173.
 Théotecte : 180.
 Thomas (saint) : 185, 263, 455.
 Thomas d'Harclée : 32.
 Thomas, Mar : 188, 189.
 Thomas, Mar Emmanuel : 7.
 Thwaites : 74.
 Tillemont : 76, 179, 180.
 Timothée, Catholicos : 5, 6, 8, 10,
 11, 12, 149, 150, 152,
 153, 154, 160, 454.
 Timothée de Beith Nuhadra : 9.
 Timothée de Constantinople : 12,
 13, 22.
 Tiruvala : 226, 467.
 Tisserant, Cardinal : 7, 130, 453,
 454.
 Tite de Basrah : 173.
 Tonneau : R. P. R. M. : 90.
 Tour 'Abdin : 48.
 Toura : 11.
 Toussaint : 209, 365, 379, 380.
 Trajan : 416.
 Trémouille, Cardinal de la : 109,
 112.
 Trente, Concile de : 262.
 Trisagion : 46, 112, 222, 225, 235,
 242, 349.
 Tropaires : 56, 404.
 Tropologion : 56.
 Turgômo : 228.
 Tur Zinaï : 5.

- Typika : 413.
 Typologie : 332.
 'Umro : 456.
 Upson, Dom Wilfrid : 466.
 Urmiah : 206.
 Vailhé, S. : 168, 181.
 Valois : 79, 80.
 Vashalde, A. : 152.
 Vatican, Concile du : 246, 251, 265.
 Vaticano Siriaco 51 : 211*, 222, 225, 227.
 Vendredi-Saint : 230*.
 Vénération de la croix : 243*.
 Vennickulam : 218, 219.
 Vetus Syriacum : 169.
 Vierges-Sages : 226.
 Vie Spirituelle (La) : 323.
 Vigiles Pascales : 323.
 Villecourt, L. : 22.
 Virginitas : 276*.
 Vision de Dieu : 13*.
 Vision de Joseph : 372.
 Visitation : 371.
 Vitus : 172.
 Voiles liturgiques : 225, 231, 234, 235*, 239, 240, 241, 389.
 Vologèse de Nisibe : 284*.
 Vona, C. : 323.
 Vööbus, A. : 167, 171, 173, 291, 292.
 Vossius, Gérard : 74.
 Vosté, P. : 7, 8, 16.
 Vries, R.P.W. : 162, 318, 342.
 Willis Budge : 454.
 Wellesz, E. : 78.
 Wicki : I. : 456.
 Winstedt, E.O. : 186, 454.
 Wright : 291.
 Xavier, saint François : 189.
 Xéniteia : 17.
 Yahballaha, Mar : 182, 189.
 Ya'qûb, Mar : 189, 203.
 Ya'qûb de Se'ert ; Mar : 457.
 Yéshû' : 57.
 Yézidis : 131.
 Zacharie : 221, 429, 431, 433, 435, 437.
 Zacharie le Scholastique : 38.
 Zahara, Ant. : 191, 192, 208.
 Zeugma : 175*.
 Zingerle, P. Pius : 76, 291, 323, 324, 329.
 Zûmôro : 230.
 Zuyôho : 238.

IV. — TABLE DES COMPTES RENDUS

- G. SCHELHOT : Al-Batriark Gergeos Chelhot (*Louis Chidiac*) : 272.
 — MAURICE JOURJON : Ambroise de Milan (*Louis Bouyer*) : 395.
 — MAX THURIAN : La Confirmation consécration des laïcs (*Louis Bouyer*) : 270. — R.P. FRANÇOIS GRAFFIN : Le Candélabre du Sanctuaire de Bar Hebraeus (*Louis Bouyer*) : 268, et (*Paul Krüger*) : 513. — G. DANDOY : La délivrance selon Madhva (G. *Khourî-Sarkis*) : 399. — IRENÉE HAUSHERR, S.J. : Direction spirituelle en Orient autrefois (*Louis Bouyer*) : 396. — ALPH. RAES, S.J. : Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass, (G. *Khourî-Sarkis*) : 397. — F. AMIOT : Gestes et Textes des Apôtres (*Louis Bouyer*) : 271. — ANDRÉ CHOURAQUI : Histoire du Judaïsme (*Louis Bouyer*) : 141. — F. AMIOT : Histoire de la Messe (G. *Khourî-Sarkis*) : 134. — F. FLOËRI et P. NANTIN : Homélies Pascales (L. *Bouyer*) : 269. — JOSEPH CHELHOD : Introduction à la Sociologie de l'Islam (*Louis Bouyer*) : 398. — T. JANSMA : Investigations into Early Syrian Fathers on Genesis (L. *Bouyer*) : 396. — ANT. WENGER, A.A. : Jean Chrysostome : Huit Catéchèses baptismales (L. *Bouyer*) : 269. — R. J. BIDAWID : Les Lettres du

- Patriarche nestorien Timothée I^{er} (G. Khouri-Sarkis) : 516. — G. SCHELHOT : Lughat Halab as-suryâniyat (*Louis Chidiac*) : 271. — JOSEPH LEMARIÉ : La manifestation du Seigneur (*Pierre Jounel*) : 267. — G. VERMES : Les Manuscrits du Désert de Juda (*Robert Amadou*) : 400. — JEAN DANIELOU : Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme (*R. Amadou*) : 142. — R. GUARDINI : La Messe (G. K.-S.) : 136. — JULES LEROY : Moines et Monastères du Proche-Orient (*R. Amadou*) : 400. — ANDRÉ BATAILLE : Les Papyrus (*L. Bouyer*) : 395. — THÉODOR KLAUSER : Petite Histoire de la Liturgie occidentale (G. K.-S.) : 135. — A. HAMMAN : Prières eucharistiques des premiers siècles (G. K.-S.) : 136. — E. DRIOTON, DR G. CONTENEAU, J. DUCHESNE-GUILLEMIN : Les Religions de l'Orient Ancien (*R. Amadou*) : 518. — JEAN RICHARD : Le Royaume Latin de Jérusalem (*L. Bouyer*) : 395. — DOM J. GAILLARD : Les solennités Pascales ; Itinéraire liturgique pour la quinzaine de Pâques (*L. Bouyer*) : 141. — R.F. REFOULÉ : Tertullien : Traité de la Prescription contre les Hérétiques (*L. Bouyer*) : 269. — JEAN DANIELOU : Théologie du Judéo-Christianisme (*R. Amadou*) : 518. — LOUIS BOUYER : Le Trône de la Sagesse (*R. Amadou*) : 399. — LOUIS BOUYER : La Vie de la Liturgie (*R. Amadou*) : 138. — J. G. DAVIES : La Vie quotidienne des premiers Chrétiens (*R. Amadou*) : 516.

TRANSCRIPTION
DES LETTRES ARABES ET SYRIAQUES
EN CARACTÈRES FRANÇAIS

FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE	FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE
A a	ܐ	ا	K k	ܟܟ	خ
B b	ܒܒ	ب	L l	ܟܟ	ل
G g	ܓܓ	-	M m	ܡܡ	م
Ġ ġ	ܓܓ	غ	N n	ܢܢ	ن
Ġ ġ	ܓܓ	ج	S s	ܫܫ	س
D d	ܕܕ	د		ܕܕ	ع
<u>D</u> <u>d</u>	ܕܕ	ذ	Ph ph	ܫܫ	ف
H h	ܚܚ	ه	P p	ܫܫ	پ
U u W w	ܘܘ	و	Ş ş	ܫܫ	ص
Z z	ܙܙ	ز	Ḍ ḍ	ܕܕ	ض
Ḥ ḥ	ܚܚ	ح	Q q	ܩܩ	ق
Ṭ ṭ	ܬܬ	ط	R r	ܪܪ	ر
<u>Ḍ</u> <u>ḍ</u>	-	ظ	Š š	ܫܫ	ش
Y y I i	ܝܝ	ي	T t	ܬܬ	ت
K k	ܟܟ	ك	T t	ܬܬ	ث

Imprimerie LUSSAUD Frères, 9, rue des Loges, Fontenay-le-Comte (Vendée)
Dépôt légal : N° 455-268 4^e Trimestre 1958 *Le gérant : G. Khouri-Sarkis*

L'ORIENT SYRIEN

*Revue d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque*

Direction - Administration :

93, Avenue Paul-Doumer, Paris (XVI^e)

Téléphone : Jasmin 06-53

C.C.P. : Paris 14.443.91

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Un an : France : 1.200 frs

Etranger : 1.500 frs ou U.S. \$ 3.60

Abonnement de soutien : 5.000 frs

AVIS IMPORTANT

Nous prions instamment nos abonnés de vouloir bien mentionner sur le talon de leur bulletin de versement le numéro de référence qui figure sur l'emballage des fascicules qui leur sont adressés. En ce faisant, ils nous rendront un grand service.

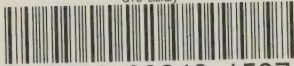
Ceux de nos abonnés de l'Etranger qui passent par une banque ou une agence pour effectuer leurs versements voudront bien veiller à ce que cette banque, ou cette agence, mentionne leur numéro de référence ou, tout au moins, leur nom. Un versement qui ne contient ni l'une ni l'autre de ces indications ne nous permet pas d'identifier l'abonné et de créditer son compte. Il s'ensuivra des réclamations que nous désirons à tout prix éviter.

Prix : France, 350 francs

Etranger, U. S. \$ 1.⁰⁰



GTU Library



3 2400 00340 1597

v.3
1958

THREE DAY

50080

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

